1

شرح الهداية لمولانا عصام
الملة والدين رحمه الله

وان الله ليس بظلام للعبيد وانما مجازيهم على اعمالهم
فالمبالغة لكثرة العبيد فاضى ببصاص و قوله المبالغة لكثرة
العبيد ويجوز ان يكون وجه المبالغة الاشارة الى ان الظلم القليل
من الله سبحانه وحاشاه عن ذلك في حكم الكثير عن غيره ويشبه ذلك منهم
من ان حسنات الابرار سيئات المقربين سعدى افندى وما ربك بظلام للعبيد
المبالغة قيد للنفي فلا يكون تعالى ظلاما للمولى المسعودى ابن سعود القول سعدى
بجمة احرف قال وقال له وقال عنه وقال عليه انما قال في حكمة
وقال عنه روى عنه وقال فيه اجتهد فيه وقال عليه عليه من المقاليد

١٥

مدرس

عفي عنه

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı Esad Ef.
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No. 792

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد لله اي تعظيم الشارع الحكيم في ابتداء كلامه لانه شارع في بيان احكامه واقتدى بكتابه المجيد في اختيار ما يفيد ذلك طريق التحميد مع تعقيبه ببعض جهات الاستحقاق من صفات الكمال مورداً فيها ما يشعر بمضمون المرام رعاية لبراعة الاستهلال على ان الافتتاح بتحميد الله تعالى في هذا الاسلوب طريقة مألوفة بين المؤلفين لفوائد عظيمة ذكرت في كثير من شروح المصنفين واشتهارها اغناها عن التعرض لها واوجب الاقتصار على ما يتعلق بهذا الكتاب فنقول وبالهداية الى الصواب من العزيز الوهاب الاعلاء يكون في المكان من علا يعلو علواً وفي القدر والشرف من علي يعلى علاء والمعالم في الاصل مواضع العلم جمع معلم ويستعمل في الآثار الدالة على الطريق والاعلام جمع علم وهو العلامة والجبل والراية ثم اعلم ما يذكر من الاحتمالات في هذا المقام ثلثة الاول ان المعالم عبارة عن الادلة اليقينية لانها مواضع العلم والاعلام من الادلة الظنية لانها علامات وامارات واعلاء الادلة في القدر والشرف بايجاب متابعتها على الجميع وكونها نعمة عظيمة ومنها لما لمصالح كثيرة لا تخفى والثاني ان المعالم ادلة الاعتقاديات لان اليقين مشروط فيها والاعلام ادلة العمليات لان كثيرها ظني والاعلاء ما تقدم فان اشتراط اليقين في ادلة الاعتقاديات لا يستلزم انحصار اليقينية فيها فلا بد [illegible] ابقاء لفظ المعالم على اليقين اختصاصه بادلة الاعتقاديات

قلت

قلت جعلت اليقينية من ادلة العمليات ظنية بالتغليب فالحصر اليقينية في ادلة الاعتقاديات فالمراد بالعلم ما يتعلق بالاحكام الشرعية المنحصرة في الاعتقادية والعملية واما في سائر الوجوه فيحتمل هذا المعنى وان يراد به الفقه الذي نحن بصدده او العلم الديني اي ما ينسب الى الدين ويتبع فيه في الجملة واللام للعهد على جميع التقادير ويحتمل الجنس على جميع التقادير الا ضربا على ان غير العلم الديني لا يعد علماً والثالث ان العلم جعل مقصداً للسالك طريق الوصول اليه بدليل اثبات المعالم والاعلام له فالاعلام بمعنى العلامات او الجبال اذ ربما يستدل بها على الطريق والاولى ان يجعل بمعنى الرايات فيكون اثباتهما لضمير العلم تخييلية دالة على مكنية اخرى مبنية على تشبيه العلم بسلطان مطاع والاعلاء بحسب المكان وذكره للترشيح والتنبيه على نعمة عظيمة يتعلق بها مصالح وهي سرعة الابتدار الى العلم وزيادة وجوب الطاعة له لقوة سلطانه وههنا وجه آخر جعله صاحب الكشاف عمدة في تفسير المتشابهات وذكر انه ادق ابواب البيان وهو ان تؤخذ زبدة الكلام وخلاصته بلا ارادة حقيقة او مجاز في مفرداته بالنسبة الى ما اجري عليه فالمراد ههنا بيان ارتفاع قدر العلم وعلو شانه وكمال قدرته وجلال سلطانه من غير ان يكون الغرض اثبات معالم واعلام له واثبات اعلاء لهما كما اريد من قوله تعالى والارض جميعاً قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض [illegible]

يؤده تصوير عظمة الله تعالى بلا تصوير قبضته وطي ويمين ولا كرسي وقعود وانما ان هذا من باب المجاز والكناية فحقيقته في موضع آخر **قوله** واظهر ظهر الشيء تبين وظهر الجبل علاه وظهر عليه غلبه واظهره الله تعالى كذا في الاساس والشعائر العلامات جمع شعيرة او شعارة وشاع استعمالها في اعلام طاعة الله تعالى والشرع في اللغة مصدر بمعنى الاظهار جعل بمعنى المشروع فنقل الى ما اظهره الله تعالى من الدين وربما يخص بفروعه ويستعمل بمعنى الشارع اي المظهر للدين او فروعه والحكم في الاصل مصدر بمعنى القضاء يطلق في العرف على النسبة التامة بين الشيئين وفي اصطلاح الاصول والفقه على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا وعلى اثر ذلك الخطاب والمراد بشعائر الشرع ههنا ما اشعر وجعل علامة على شيء ما شيء عام من الادلة والعلل والاسباب وغيرها فان كان الشرع بمعنى الدين كانت الشعائر شاملة لاعلام الاعتقاديات والعمليات والاحكام هي النسبة التامة الشرعية مطلقا سواء كانت اصلية كالحكم بان الله تعالى متكلم او فرعية كالحكم بان الوتر واجب وان كان ه
بمعنى فروع الدين كانت الشعائر مخصوصة باعلام العمليات والاحكام هي النسبة التامة الشرعية الفرعية او آثار الخطابات المخصوصة لا نفسها لانها ادلة داخلة في الشعائر وان كان بمعنى الشارع كانت الشعائر شاملة لاعلام الاعتقاديات والعمليات كما اذا كان بمعنى

الدين

الدين سواء كان الشارع بمعنى المظهر للدين او فروعه ويمكن تخصيصها باعلام العمليات ان كان الشارع بمعنى المظهر لفروع الدين اعتبارا بحيثية الوصف فافهم والاحكام على تقدير خصوص الشعائر باعلام العمليات آثار الخطابات لا نفسها كما تقدم او النسبة الشرعية الفرعية وعلى تقدير شمولها لاعلام الاعتقاديات ايضا النسب الشرعية وانما اضيفت تلك النسب على الوجهين الى الشارع باعتبار انها مدلولة لشعائره لا باعتبار انه اوقعها ولا لدخلت في الشعائر وكذلك الاقضية داخلة في الشعائر فيمتنع تعلق الاحكام بها ايضا فان قلت لا يجوز تسمية الشرع بالشارع لولا توجب الاضمار اجيب بانه اقام الظاهر مقام المضمر دلالة على اتصاف الله تعالى بالشارعية وايماء الى ان اظهار الشعائر والاحكام باعتبار كونه شارعا واحترازا عما يلزم الاضمار من توهم رجوع الضمير الى العلم كعظيم اعلامه ويجوز ان يراد بالشعائر اعلام طاعة الله تعالى ان كان الشرع بمعنى الدين او فروعه واعلام لطاعة ان كان بمعنى الشارع واما كونها شاملة للاعتقاديات والاعمال او مخصوصة بالاعمال فمبني على اختلاف معنى الشرع ويختلف ايضا معنى الاحكام بحسب ذلك كما تقدم لا انها تحتمل جميع المعاني المذكورة مما جاز وامتنع في الوجه السابق فليتامل فان قلت كيف يكون الاعتقاديات اعلاما وهي امور باطنة لا تقتضي عدم دلالتها على الغير بل عدم ظهورها في نفسها وقد يرد لذلك بدليل من العقول وغيره فيجوز ان يراد بالشعائر اعلام الطاعة مطلقا وبالاحكام الاقضية وح اما ان يكون ابتناؤها

للشرع استعارة تخييلية دالة على استعارة مكنية وهي جعله سلطانا
مطاعا او يكون القصد الى زبدة الكلام وخلاصته دالة على جلالة
قدر الشرع كما في وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده على ما نرى
وهو في الوجهين بمعنى الدين او فروعه لا الشارع والاول يكون اثبات
الشعائر والاحكام للشرع من التخييل واستعارة المقصير الى زبدة الكلام
لانه عدول عن الظاهر بلا دليل **قوله** وبعث رسلا وانبيا عليهم السلام
انما عطف الانبياء على الرسل لتغاير مفهوميهما وان تساويا صدقا
او لان الانبياء اعم بناء على اشتراط الاتيان بكتاب او شرع جديد
في الرسالة دون النبوة ونكرهما للتكثير والتعظيم اي ذوي عدد كثير
واقدار عظام وقوله صلوات الله عليهم اجمعين جملة دعائية معترضة
بين الموصوف وصفته وضمير عليهم يرجع الى مجموع الرسل والانبياء او
الى كل واحد منهما وان كانت الصلوة على الانبياء صلوة على الرسل تشعر
بعدملية كل من الرسالة والنبوة في استحقاق التعظيم وليكون دعا للرسل
على تقدير كون الانبياء اعم حاصلا بطريق القصد لينا سب تخصيصهم
بالذكر مع تقديمهم اذ لو حصل باعتبار دخولهم في العموم لم يناسب ذلك
والتاكيد باجمعين في موقعه لتفاوت مراتب الرسل والانبيا حتى لا يتوهم
اختصاص الصلوة بالبعض **قوله** الى سبيل الحق متعلق بهادين وهي
صفة لمجموع الانبياء والرسل او حال ان اعتبر وصف للتكثير والتعظيم
في صاحبها والاكمال نكرة محضة يجب تاخيره والحق من اسماء الله تعالى فسبيله

ما يوصل اليه او ما شرعه وبينه مما يوصل الى مقاصد في الدارين
او المراد بالحق ما يطابق الواقع فسبيله ما يوصل اليه من الادلة
ويجوز ان يكون المقصود اثبات سبيل له بجعله مقصدا فيكون استعارة
تخييلية مع المكنية ومثله جار في الوجه الاول وتشبيهه لايصاله
الى مقاصد عالية مع اضافة المشبه به الى المشبه على طريق الماء كما
في لجين الماء والهداية الدالة على الطريق الموصل الى المطلوب وتعدد
المطالب والطرق قدم الظرف دلالة على الحصر مع الاهتمام ورعاية
قوله واخلفهم من خلفه بمعنى جاء بعده او صار خليفة له والهمزة
لتعديته الى مفعول آخر قياسا ويحتمل انه وجد خلف بهذا المعنى في بعض
الكتب او الاستعمالات وان لم نجده والحاصل بهمزة التعدية فيما يتعدى
بنفسه الى مفعول واحد هو المفعول الثاني عند البعض والمفعول الاول
عند الاكثرين فتقديم ضمير الانبياء على الاول لانه مفعول اول وارد
على الاصل وعلى الثاني لانه مفعول ثان عدول عن الاصل بناء على زيادة
شرف الانبياء وذكر ابن مالك ان العمل بهذا الاصل ممتنع في مثل هذه
الصورة اعني فيما اذا كان المفعول الثاني معينا والاول ظاهرا نحو الدرهم
اعطيته زيدا كما انه واجب في عكسها نحو زيدا اعطيته درهما وقوله
الى سنن سنتهم متعلق بداعين وهو صفة او حال لما تقدم وتقديم
الظرف للحصر والاهتمام ورعاية الفاصلة والسنن الطريق الواضح
والسنة السيرة والمراد اثبات طريق سنتهم بتشبيهها بمقصد على طريق

الاستعارة التخييلية والمكنية او تشبيه سننهم بطريق لايصالها الى احكام
سنية مع اضافة المشبه به الى المشبه ولا خفاء في دلالة المقام على
ان المراد بالعلماء علماء هذه الامة فان قلت ح لا يكون سننهم على عمومها
لانتساخ بعض الشرائع السابقة قلت ما نسخ لم يبق سنة فهم يدعون الى جميع
ما هو سننهم وقت الدعوة وذلك كاف في عمومها وكانه انما اكتفى بذكر
نبينا عليه الصلوة والسلام في العموم من غير تخصيص له بالذكر كما هو المعهود
ليجعل علماء امته قائمين مقام جميع الانبياء فيشير الى ان شرائع من قبلنا
قد تكون حجة في شريعتنا والى ان شريعتنا خلاصة الشرائع كلها رعاية لما
المقام دله في ذلك تعظيم عظيم على ان مدح غيره من الانبياء ينبئ عن
مدحه وثنائه لانهم تابعون له داخلون تحت لوائه ونعم ما قال [illegible]
اذا جرت الالفاظ يوما بمدحة لغيرك انسانا فانت الذي نعني فانه
وان كان في مجد الامثلين احد الخلفاء احق بان يكون في مجد الامثلين
سيد الانبياء **قوله** يسلكون صفة بعد صفة للعلماء او حال او استيناف
ولم يؤت من اثر الحديث رؤيته وضمير عنهم للانبياء والاجتهاد في العرف
استفراغ الفقيه الجهد لتحصيل الظن بحكم شرعي وربما يختص بالقياس وهو
الانسب ههنا اي يسلكون فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة هذا النوع من
السلوك الذي هو الاجتهاد والمراد بالسبل مسالك اي طرق الاجتهاد
دلالة على جعله مقصدا فيكون استعارة تخييلية مع المكنية او تشبيه
الاجتهاد بمسلك اي طريق لايصاله الى الحكم الشرعي والاضافة كما في لجين

الماء ويسلكون ترشيح للتشبيه في الاستعارة وفي سبل الاجتهاد دلالة
السنن سابقا كما سبق الى بعض الاوهام اذ لا تعلق له بهذا المقام وكذا
مستنبطين ترشيح لهذا التشبيه او الاستعارة وهو حال عن فاعل يسلكون
وذلك اشارة الى الاجتهاد او الى السلوك وايثارها وضع للاشارة الى البعيد
تنبيه على بعد درجة المشار اليه **قوله** وهو ولي الارشاد اي واليه
والمتصرف فيه جملة اعتراضية او حالية وفي الكلام اشارة الى صعوبة
امر الاجتهاد وجواز الخطاء فيه **قوله** وخص اوايل المستنبطين الاوايل
جمع اول والمراد بالمستنبطين هم العلماء المذكورون اولا وانما اقيم الظاهر
مقام المضمر ليجعل اجتهادهم بمنزلة الاستنباط الحقيقي وهو استخراج الماء
دلالة على المشبه وتشبيها لعلومهم بالماء فانها سبب لحيوة النفوس
كما ان الماء سبب لحيوة الابدان والمشهور ان المراد بالاوايل ابو حنيفة
واصحابه رضي الله عنهم لدلالة الحال ونفوذهم غاية الكمال وان كان
اللفظ اعم والتوفيق جعل الاسباب موافقة في التسبيب ومعنى تخصيص
الاوايل به تفضله عليهم بالنسبة الى الاواخر وفضلهم عليه بالنسبة الى
خلافه فاذا الغاية بعد فعل التخصيص يدخل على كل من المقصود والمقصور
عليه وكلمة حتى يدخل على التدريج ويتعلق بالتوفيق فتعني غاية التوفيق
التي هي ملكة او تحقق ويعرف منه الموفق له والمسائل عبارة عن
المقاصد المطلوبة في العلوم وتنصرف في تخاطب كل علم الى مقاصده
كالقواعد الفقهية بالنسبة الى الفقهاء والمراد بالجليل الجلي وبالدقيق

الخفي ظ
الحقيقي ويروى من كل جلي والتكتة فيه مع ان الجليل في مقابلة الدقيق
اجلى رعاية الطباق من وجهين للتلازم بين الجلالة والجلاء والدقة
والخفاء فكانه قابل الجلي بالخفي والجليل بالدقيق وكلمة من للبيان
اي مسائل هي كل حكم جلي وخفي فيعم جميع الاحكام اذ الجلاء والخفاء امران ه
نسبيان لا يخلو حكم عن احدهما وقيل اراد الاحكام القياسية لاكتسا نية
ولا يخفى ان الاول اولى والاستدلال على الكثرة بانفتاح الاستنباط
وتقدم الكلام فيما لم يؤثر من الانبياء لا يعول عليه على الوجهين هذا
مبالغة وادعاء تنزيلا لموضوعاتهم منزلة الكل لكثرتها ونظرا الى
اندراج البعض الآخر فيما وضعوه من قواعد الاستنباط وتنكير مسائل
الدلالة على مطلق الجمع فيحصل الشمول من البيان ويكون تفصيلا بعد
الاجمال وجاز مع ذلك ان يراد به التكثير ايضا ومن جعله للتقليل
بناء على ان موضوعاتهم مع كثرتها في ذاتها قليلة بالنسبة الى ما يمكن
وقوعه ثم جعل من للبيان فقد ناقض وكانه اراد ان التنكير رمز
الى ذلك لا انه يفيد القصد اليه نعم ربما يدفع التناقض بجعل التنوين
في جليل ودقيق على الافراد النوعي الا ان التقليل لا يلائم الغرض
وهو مدح الاوائل وتفضيلهم على الاواخر بالجعل منهما يأتي من الاستدراك ك
بل الاظهر انه للتكثير ويجوز ان يكون من الابتداء الغاية اي
وضعوا المسائل من كل دليل جلي ودقيق وتنوينهما للافراد الشخصي بناء
على المبالغة او النوعي وتنكير مسائل ظ في التكثير على التقدير بزيادة قلت

كلية

6
كلمة كل في التكثير تتناول كل فرد كان ليس معه غيره كما تقرر في الاصول
فامتنع البيان مسائل كل جليل ودقيق على ارادة الافراد الشخصي
وهو ظ ولم يصح الابتداء ايضا ضرورة انه يقتضي حصول مسائل من كل
دليل مع القطع بان بعض الادلة ليس كذلك قلت يصح ما يؤل اليه معنى
كل جليل ودقيق مع القطع بان بعض الادلة ليس كذلك لان الحكم على
كل فرد يستلزم الحكم على جميع الافراد فكانه قال من كل الجلايل والد تابع
وقايع كثيرة **قوله** غير ان لما كان كلامه السابق يوهم الاستغناء
الاواخر عن وضع مسائل واستنباط دلايل دفع ذلك الوهم
بان الحوادث يتجدد بحسب الازمنة ولا ضابطة لجمعها فربما يقع
في زمان ما لم يظهر حكمه ولا دليله قبل ذلك فيحتاج الى وضع حادث
واستنباط جديد وانتصاب غير بانه استثناء منقطع بمعنى لكن و
ربما يجعل متصلا بتقدير اي ما وجد الاواخر داعيا الى اجتهاد
آخر وما كان الحامل عليه غير ان الحوادث متعاقبة الوقوع اي
تقع شيئا فشيئا لا بالجمع ولا منقطع والحوادث والنوازل والوقايع
بمعنى الا انها سميت لحدوثها وبكونها بعد ان لم تكن حوادث
ولتوهم الخطاط وسقوط فيها من الاعلى الى الاسفل نوازل
ولوقوعها وقايع والنطاق نوع من الثياب والمنطقة واللام في الموضوع
للعهد اشارة الى ما وضعه الاوائل والمراد تشبيه الموضوع بنطاق
فالاضافة بيانية او اثبات نطاق له على وجه التخييل او التحقيق

بجعل النطاق مستعارًا للوضع فالاضافة بمعنى اللام وذكر الصنوف
ترشيح وفي وصف الحوادث بافراط الكثرة بسط معذرة الاوائل بانه
لا تفريط منهم **قوله** واقتناص الشوارد مبتدأ خبره بالاقتباس
من الموارد والجملة معطوفة على قوله غنى ان الحوادث او حال تعقيبا
لبيان الحاجة الى الاجتهاد بتعليم طريقه والتنبيه على تمكن الاواخر
منه كالاوائل والاقتناص الاصطياد والشوارد جمع شاردة
وهي النافرة واريد بها الاحكام التي لم تطلع على الاوائل او التي
خفيت في انفسها لخفاء مداركها والاقتباس استنارة العلم واصله
في النار من القبس وهو شعلة منها والموارد بمعنى المشارع لمجاز
عن الادلة لانها موارد الاحكام او العقول المتعطشة الى زلال
العلم ولا يخفى ان الادلة ههنا النصوص والاقيسة دون الاجماع ع
لان احكامه لما مر نافذة عن الاوائل فلا يكون شوارد بالمعنيين
ونص هذا الكلام في عامة الشروح بالقياس وح جاز ان يكون بمعنى
الاحكام المذكورة فالموارد الاصول لانها موارد الاحكام او
العقول والادلة او العلل وان يكون الشوارد بمعنى العلل الخفية
في انفسها او على الاوائل فالموارد الاصول والادلة اي ستفاده
احكام الفروع تكون من الاصول واستنباط العلل التي يستند
اليها احكام الفروع يكون من الاصول والادلة بمعنى النصوص
والاجماعات لا القياس فافهم **قوله والاعتبار بالامثال** اه

جملة

جملة اخرى مسوقة للترغيب في القياس لانه من خصال الرجال
البالغين غاية الكمال لانه نفس مضمون الاقتباس من الموارد او
حرفة المفتي بشانه على ما قال ابو حنيفة رحمه الله علمنا هذا رأي
ويجوز ان يكون الاعتبار عطفا على اقتناص الشوارد وصنعة الرجال
خبرا عنهما والغرض الترغيب في الاجتهاد والايماء الى ان الاواخر
في التمكن منه كالاوائل والموارد ح لا يتناول الاجماع ايضا لما
تقدم بل هي النصوص فقط بدليل ذكر الاعتبار بعده او يتناول
الاقيسة ايضا وذكرنا بنا لزيادة الاعتناء به واما اذا اختص
هذا الكلام بالقياس فالمعنى ان استخراج احكام الفروع من الاصول
بطريق الاعتبار واستنباط العلل من الاصول والادلة و
رد الاشياء الى نماثلها في تلك العلل من صنعة الرجال فالادلة
من النصوص والاجماعات لا القياس ولا خفاء في حسن ذكر الموارد
ههنا في نفسه لما بين الماء والعلم من التناسب مع الاقتباس عما فيه
من اعتبار استخراج النار من مجمع الماء تلويحا الى اشتراط زيادة الذكاء
ومع اقتناص الشوارد لانها تقتنص في مشارعها غالبا **قوله وبالوقو** ف
متعلق بقوله نعم ندم للحصر والمأخذ الاله والنواجد اضراس
الحكم جمع ناجذة وهي اربع تنبت بعد البلوغ ويقال عض على الامر
بناجذه اي تمكنه والظاهر ان ضمير عليها يرجع الى ما دل عليه المأخذ
من المسائل الموضوعة سواء كانت بوضع الاوائل او الاواخر او التي

مسائل فی قوله حتی ومنوا مسائل من حیث اعتبار تقدرها لکونها
موضوعة للاوایل ادالی الشوارد اذا اریدبها الاحکام الخفیّة
المدارک مطلقا لان الغرض هذا الاشارة الی عادة ما جرت به
عادة القوم فی کتبهم من ذکر الادلة علی ما اتفق وضعه لهم و
لمن تقدمهم یعنی ان الوقوف علی المآخذ هو السبب فی اتقان الموضوعات
فلا بد من التوفیق علیها قوله وتدجی لا یخفی علی الناظر ان
من المقدمات السابقة یظهر الدواعی الی تالیف کتاب جامع للاوضاع
القدیمة والجدیدة مع ادلتها وبه لا یتم المقصود اذ لا یشعر به
المولف ولا الکتاب فعقبه لحدیث الوعد لیتبین جهة تالیفه للشرح
المذکور فهذه الجملة عطف علی الفعلیة التی قبلها او حال یتعلق بمقدّر
مفهوم مما سبق ای سبق الداعی الی تالیف کتاب کذلک وقد جری
وفی هذا اللفظ اشارة الی صعوبة الامر فی ذلک الوعد واستقصار
لنفسه عن القصد الیه وضمیر ان اشرحها للبدایة اذ لا یجب تذکیر
الضمیر العاید الی ذی التاء من علم المذکر الغیر الحقیقی وشرحا مفعول مطلق
بالنظر الی معناه المصدری موصوف بالجملة ومرجع لضمیرها باعتبارها
یحصل منه اذ هو الموسوم بما ذکر لا المعنی المصدری فان قلت الیس
هذا جمعا بین الحقیقة والمجاز قلت لان المراد هو المعنی المصدری
لکن الوصف وعود الضمیر الیه باعتبار الحاصل منه لا انه مراد ایضا
ویجوز ان یقدر مضاف ای اشرح اثره ونتیجته وقد نبالی البدایة باللفظ

الشرح

الشرح معناه المصدری وبضمیره الکتاب المشروح به علی طریق
الاستخدام وانت خبیر بان توهم جعل الجملة صفة للکتاب ایضا ولا
فی الربط لما بین مرجع الضمیر والموصوف من التعلق الذی باعتباره صح
جعله موصوفا **قوله** فشرعت فیه ای ذلک الشرح والوعد لیسوغ
ای یجوز والجملة حال من فاعل فشرعت وبعض المشایخ مفعول مطلق
وانما قال ذلک مع ان التالیف فی العلوم الدینیة لکونه بدعة حسنة
جایز مطلقا بل مندوب قرب بالوعد من الوجوب هضما لنفسه وتعظیما
لشان التالیف **قوله** وحین اکاد علی حکایة الحال الماضیة والتکی عنه
علی تضمین معنی التباعد والاعراض الی فتکی متباعدا او معرضا عنه و
التکاء الغرارة مفعول مطلق للنوع تثبت ای علمت عامل فی حین والجملة
عطف علی شرعت وانما عطفها بالواو لانه لا یتم مع تراخی التثبت الکفاء
بالطرف والتبذ القلیل لان القلیل یتبذ ای یطرح ولا یبالی به ونوله
المثبت فی الکلام والامر اذا بالغ فیه وحینئذ لاجله یرجع الی التبذ او
الاطناب فی قوله تصرفت عطف علی تثبت لانه مرتب علیه مسبب عنه
والعنان التوجه والعنایة الاهتمام ویروی عنان العنایة والمشهور
الیه فان قلت اراد بالکتاب الکتابة فیجر انه لا یندفع بصرف العنان
الی اخره وکان الظاهر ایراد الضمیر ان ارید البدایة فاطناب الکتابة
فی اندفاع ما یترتب علی تحجر انه بذلک کنایة وان لم یندفع به تحجر انه
والمعنی انی حنثت ان تحجر الکتابة بطوله ویبقی البدایة بلا شرح یشتغل

او يكون غرض من التاليف وهو بقا الاسم ودوام الذكر بالجميل
فالفت شرحا آخر يستحسن ويكون مثله في جهات الرغبة ويخلو
عما فيه من اسباب الهجران فاشار الى الاول بقوله اجمع والى الثاني بقوله
تاركا ومعرضا وهذا كان الخائف من فراق خليل ربما يتخذ خليلا آخر
للتحسن وانما اقام الظاهر مقام المضمر رعاية للسجع ومبالغة بايقاع خشية
الهجران على صريح لفظه وقيل اراد البداية وكذلك لم يضمر فان هجران
الشرح ربما يفضي الى هجران المشروح **قوله** اجمع صفة اخرى لشرحا آخر
او استيناف وعيد لشرح خيان والرواية مصدر بمعنى المروي والمتن
من الارض والرجال الصلب والمتن الظهر ايضا والدراية العلم وفاريد بها
الدليل ههنا تجوزا على المسبب باسم سببه المقصود منه فيكون الرواية
مختارات ما روي عن السلف من الرواية القوية من الحجج ويجوز ان
يراد بالمتون الظهور وبالدراية العلم ويجعل ما قوي من الادلة كانها
ظهور للعلم بها يتقوم ويتقوى كساير الاعضاء بالظهر **قوله** تاركا
عن فاعل اجمع وكذا معرضا وللزوائد معمول تاركا وزيادة اللام
لتقوية العمل وفي كل باب متعلق بتاركا والزوائد اي في كل باب من
ابواب الكتاب ومن بابي الدراية والرواية وهذا النوع دون ذلك
او ذاك يعرب الاول نعتد حيث لم يفرغ منه ولم يشرع في الثاني و
الاسهاب الاكثار في الكلام **قوله** مع انه يشمل دفع توهم الاخلال
اللازم للاختصار غالبا وتبحجب بمعنى تجزاي يتفرح ومع للمقارنة

وما زايد وموقعه الحال عن كل باب او عن ضمير فيه او عن شرح آخر
قوله واسال الله جملة اعتراضية او معطوفة على صرفت والعدول
الى المضارع للاستمرار او على اجمع او حالية بتقدير المبتدا اي انا اسأل
قوله ويختم لي لم يرد استدعا ختم العمر بل كونه بالسعادة وان يكون
ذلك بعد الاختتام ما اراده والكلام مسوق لهما او لواحد منهما فيكون
اشارة الى الآخر **قوله** حتى ان من سمت غاية للتوفيق او لسؤاله
والطرح تثنية الضمير في تمامها واختتامها راجعا الى الشرحين
وان كان في اتمامها واختتامها بافراد الضمير وارادة الهداية
وجه صحة ايضا وبهذا يظهر جواز كون حتى غاية لصرف العناية الى
شرح آخر والسمو العلو والاطول والاقصر من حيث العبارة والاكبر
والاصغر من جهة الحجم فعطف الاكبر على الاطول والاصغر على الاقصر
لتغاير المفهوم ومعنى الجملة الوقت عنه حمله على العجلة صارفا عنه
او عن الاكبر او بدا الوقوف لارادة صرف بعض الاوقات الى غرض
آخر **قوله** وللناس فيما يعشقون مذاهب اي في عشقهم او في حق ما
يعشقونه مذاهب وقبله على لربع العامرية وقفة ليملي على الشوق
والدمع كاتب ومن عادتي حب الديار واهلها وللناس اي يجب
علي فان كان هذا اخبارا عن الوجوب وهو الظاهر كان من عادتي عطفا
عليه او اعتراضا او حالا عن المجرور في علي وان كان انشا وايجابا
على نفسه فالظاهر انه اعتراض او حال وقوله وللناس يحتمل العطف على

من عادتي والاعراض والحالية **قوله والفن** اي الفنة او العلم الذي هو فن من فنون الكمالات ضمن كله منظمه او بوجوه **قوله** ثم ثاني عطف على صرفت وظاهر الكلام ان المجموع الثاني هو الهداية والمشروع انهاد فرقها الآخر المنتهي بكتاب البيوع وكان الاملاء بسمرقند في ذي القعدة يوم الاربعا سنة ثلث وسبعين وخمسماية **قوله** فانتحه اي المجموع الثاني او املاءه والجملة عطف على ثاني لا على صرفت والانتاج الانفتاح قبل السؤال ضرورة ان الفاء للوصل وثم للتراخي وتحرير الكلام تفريعه وانقاده يعني قوله وفي اختيار صيغة المبالغة والحاولة طلب الشيء بحيلة **قوله** انه الميسر استيناف في معرض التعليل للاستعانة به وطلب التيسير منه على وجه الحقيقة بدلالة الكلام في الجملة الاولى والمقام في الاخيرتين وتقديم على ما شاء وبالاجابة لرعاية السجع والاحسن ان يجعل كونه الميسر لكل عسير سببا لطلب التيسير منه لانه الانسب وكونه قديرا على ما يشاء علة للاستعانة به لانها استملاءه بذلك واما كونه حقيقا اي خليقا بالاجابة فراجع الى مجموع الامرين اعني طلب المعونة والتيسير ثم يتبدى بمثل صنيعي **قوله كتاب الطهارات** جرت عادة الجمهور بامور ايراد الاجناس المختلفة في كتب مع تمييز الانواع بالابواب والاصناف بالفصول ولا يخالف ذلك الا لنكتة تيسيرا للامر على الطالب وتسهيلا للوصول الى المطالب فقدم الطهارات لان العبادات اهم مما سواها

والصلوة

والصلوة افضل العبادات واعلاها لانها بحكم الحديث عماد الدين واحب الاعمال الى الله تعالى واول ما يحاسب العبد مع انها اسهل الواجبات للاشخاص والازمان ثابتة في جميع الاديان ثابتة للايمان في الذكر غالبا على ما يظهر من تتبع الآيات بل مسماة به في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم والطهارة شرط متقدم عليها مخصوص من شرايطها المتقدمة بكثرة المباحث وزيادة التاكيد حيث لا يسقط ابدا والنية ايضا كذلك الا ان الطهارة اقدم منها في الوجود واخص بالصلوة لا ستواء نسبة النية الى جميع العبادات وقد ثبت في كتاب الله تعالى ايجاب الوضوء على ارادة الصلوة مع زيادة اعتناء لشانه واستقصاء في بيانه ثم جمع لفظ الطهارة وان كان مصدرا على ارادة النوع او الحاصل بالمصدر كالعلوم والظنون نظرا الى تعددها فانها اما اصلية كطهارة ماء السماء وحادثة والحادثة اقسام ضرورة انها لا تكون الا بزوال ضدها عن المحل بفعل المكلف او لا بفعله مع تعدد كل من ضدها والمحل وفعل المكلف فان ضدها الحدث الاكبر والاصغر والخبث والرطب واليابس مما له جرم او لا جرم له الى غير ذلك والمحل البدن والمكان والثوب والمراة وغيرها وفعل المكلف الغسل بالماء وبمايع طاهر والدلك بالارض والفرك والمسح ونحوها ولا يزول كل ضد عن كل محل بكل فعل بل فيه تفاصيل واعتبارات تعرف في هذا الكتاب وبالجملة لما تعددت الطهارة

لانقسامها اولا الى اصلية وحادثة وانقسام الحادثة باعتبار ما هي له
وبه وعنه الى اقسام مختلفة الاحكام جمع لفظها نعم لو افرد واريد به
الجنس اعني الحقيقة الصالحة للقليل والكثير صح لكن يفوت الاشعار
بالتعدد وهو المطلوب في ابتداء الكلام تنبيها للطالب على وجوب صرف
الاهتمام فان قلت لام التعريف يبطل معنى الجمعية كما في لا اتزوج النساء
فهذا الجمع والمفرد سواء قلت ذلك عند امتناع الاستغراق وعدم العهد
كما في المثال المذكور اذ لا يمكن تزوج جميع نساء الدنيا لمنع نفسه عنه
ولا معهود ايضا حتى ان المعهود بهذا اللفظ يجب ان يكون جمعا لاستثناء
الامرين ههنا اذ المراد الاستغراق وشمول جميع الطهارات التي يحتاج
اليها للصلوة ويمكن ان ينزل ذلك منزلة المعهود ولو سلم فاستواء هذا
الجمع والمفرد ثم كما في لفظ الجمع من الاشعار بالتعدد وان بطل معنى هذا
الجمع لا يكاد يستعمل فيما لا يتعدد غايته انه يصدق على الواحد والكثير
بخلاف المفرد **ثم** افراد لفظ الصلوة والزكوة والمشهور في وجهه ان حقيقة
الصلوات متحدة هي الاركان المخصوصة واختلافها الى الفرض والواجب
والنفل وعروضها بالعوارض وانما يكتفى بالايماء عند الضرورة اقامة
لبعض الركوع والسجود مقام الكل وصلوة الجنازة مجاز لانها بعض الصلوة
المطلقة وذكرها في كتاب الصلوة كذكر سجدة التلاوة فيه وكذا الزكوة
متفقة في تمام حقيقتها التي هي تمليك جزء من المال والاختلاف بالعوارض
بخلاف الطهارات فانها حقايق مختلفة من الوضوء والغسل والتيمم و

وغير ذلك ولا يخفى ان هذا مبني على ان اتحاد الطهارات في معنى
الطهارة ليس كاتحاد الصلوات والزكوة فيما ذكروا وان اختلافها ليس
كاختلاف الطهارات وانما يحصل هذا الوجه مطردا في جميع ما جمع و
افرد مما اضيف اليه الكتب غير ظاهر ولعل من يتعلق ههنا بهذا الوجه
يحمل السبب في بعض المواضع على هذا **قوله قال الله تعالى يا ايها
الذين آمنوا الآية** ربما تقدم الدليل وتفرع المدلول عليه
لتقدم رتبة الاصل وان كان الشايع ما ضمن تاخر الحجة عن الدعوى
واثر ههنا التقديم ليكون الابتداء بكلام الله والمراد بالقيام الى
الصلوة ارادتها لان من قام الى الشيء كان قاصدا له وارادة القيام
اليها تعبيرا بالفعل عن ارادته لانه مسبب عنها وفيه مجاز وايماء الى
ان العبادة يجب ان يسارع اليها ولا ينفك ارادتها عن فعلها ومن
منع وقوع المجاز في كلام الله تعالى فسره بحقيقة الانتصاب لا محالة
وليس المراد به مباشرة الصلوة ولا القيام اليها بحيث لا يتخلل بينهما
بين القيام فعل اصلا والا لكان هذا ايجابا للوضوء في الصلوة او
بعدها ولا نزاع لاحد في ان الثابت بهذا الامر مكرر وانما اختلفوا
في ان تكرار لذات الامر او لتعليقه بالشرط او لغيره من الادلة كما
ذهب الجمهور الى ان الصلوة او القيام اليها سبب لوجوب الوضوء بدلالة له
هذا الكلام او دليل آخر وتكرر السبب لتكرر المسبب والظاهرية
لما اوجبوا العمل بالظاهر ومنعوا وقوع المجاز في القرآن لزمهم حمل الامر

على الايجاب باعتبار دخول الطاهر والمحدث في عموم الخطاب
فذهبوا الى ان الوضوء واجب لكل صلوة وذكر شمس الائمة السرخسي رح
ان سبب الوضوء هو القيام الى الصلوة عندهم ثم اورد عليهم ان هذا
يستلزم عدم التمكن من الشروع في الصلوة فان من جلس وتوضا ثم قام
يلزمه وضوء آخر وهلم جرا واجيب بان الجلوس لا يلزم في التوضي والاشتغال ل
بالوضوء لا يوجب انتهاء القيام الى الصلوة ليثبت قيام آخر ويتجدد به وجوب
الوضوء فان قيل يجب التوضي بعد القيام بدلالة الفاء فيثبت قيام آخر
لاداء الصلوة ضروري قلت وجوبه بعد انتهاء القيام ممنوع اذ ليس
الكلام نصا ولا ظاهرا فيه وبعد حدوث القيام لا يفيدنا تسليمه اذ لا يلزم
منه ثبوت قيام آخر لا يقال عدم التمكن من اتمام الصلوة لازم في هذا القول
لان القيام في الركعة الثانية مثلا يوجب وضوءا آخر لانا نقول القيام
في الركعة الثانية قيام في الصلوة لا اليها والفرق بين واما عامة العلماء
فقد اختلف كلامهم بناء على ان الامر يحتمل الايجاب وغيره وان كان حقيقة الايجاب / ط
في الايجاب مجازا في غيره بل كونه حقيقة في الايجاب مما اختلفوا فيه
والخطاب ايضا يحتمل عمومه للطاهر والمحدث وخصوصه باحدهما لكن لم
يذهب احد الى ان الامر للايجاب والخطاب مخصوص بالطاهرين ولا الى ان
الامر للندب والخطاب مخصوص بالمحدثين بل زعم بعضهم ان الامر للندب والخطاب
مخصوص بالطاهرين وبعضهم ان الامر للطلب مطلقا والخطاب عام فالوجوب
على المحدث في الوجهين بدليل آخر من الاجماع والنطق والسنة المتواترة وبعضهم ان

الامر للايجاب والخطاب عام لكن نسخ الوجوب على الطاهر بالسنة فقد روى
بريدة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد حيـ
اخرجه مسلم والترمذي والنسائي وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب
احاديث في هذا المعنى وما روي ان المائدة آخر سورة نزلت انما يمنع
النسخ بالكتاب لا بالسنة فان قلت قوله عليه السلام المائدة من آخر القرآن ن
نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان جميع احكامها ثابتة
غير منسوخة لا بالسنة ولا بالكتاب قلت لو سلم دلالته على ثبوت جميع الا حكام
فلم لا يجوز ان يكون هذا الحديث ايضا منسوخا واما القول بان الامر لمجموع
الايجاب والندب والخطاب عام والمراد الوجوب على المحدث والندب على
الطاهر فمما لا يلتفت اليه والاقرب ما ذكره الاكثرون من ان الامر للايجاب
والخطاب مخصوص بالمحدثين لوجوه الاول ان الحدث معتبر في التيمم بالنص فيكون
معتبرا في الوضوء ايضا لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط والاسباب
ولا يرد كون النية شرطا في التيمم دون الوضوء اذ المراد شروط الوجوب
لا الصحة كيف وامتناع الاصل شرط لصحة البدل ولا يتصور اشتراطه
لصحة الاصل الثاني ان تعليق الطهر الاكبر بالحدث الاكبر في
قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا يدل على تعليق الطهر الاصغر بالحدث
الاصغر الثالث ان ايجاب احداث الطهارة يقتضي تقدم ما ينافيها من حدث
او جنابة الرابع ان القيام المطلق يكون عن الاضطجاع المقابل له من كل
وجه وهو كناية عن النوم وهذه اشارة ضعيفة جدا الخامس ما ذكر

في الاسوار ان الآية نزلت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
تحدثوا بوضوء فالمعنى اذا قمتم عن التعريس والنوم وهذا ايضا
ضعيف فالوجه هو الاول وكان الاربعة الاخير مؤيدات
له والا فتقييد اطلاق الكتاب بهذه الوجوه محل نظر السادس
ان النص مصروف عن ظاهره لتعذر العمل به فيجوز تقييد اطلاقه
بحديث يوم الفتح وان لم يجز ذلك ابتداء لانه خبر الواحد والحق
ان الاحاديث المخرجة في كل كتابي البخاري ومسلم لا تتقاصر
عن المشهور سيما الحديث الذي توافقا على اخراجه ووافقهما غيرهما
من اعلام علم الحديث على ما سيأتي بيانه فتقييد الكتاب عند الحنفية
وما روي في معناه لا يحتاج الى تعذر العمل بظاهره واطلاقه
وقد عرفت ما فيه على انه انما يتم اذا كان ظاهره وجوب الوضوء
لكل قيام وهذا مما ذهب اليه البعض زاعما ان سببه القيام الى
الصلوة ومعنى الكلام فاغسلوا للقيام اليها كما يقال اذا رأيت الاسد
فخذ حذرك اي لرؤيته الاسد ويؤيده ما يقال ان قول الشارع
ان كان كذا صريح في سببية الشرط للجزاء لكن المشهور الذي ذهب اليه
الجمهور ان معنى الكلام فاغسلوا للصلوة وخذ حذرك للاسد الا ان
الشافعية جعلوا العلة متعلقة بالمطلوب اعني الغسل فتفيد اشتراط
القصد لحصول الوضوء والحنفية بالطلب فتفيد سببية الصلوة لوجوبه
وبه علم كون الصلوة سببا ما هو العمدة في اثبات السببية عندهم

اعتبارهم

وهو

13

وهو لاضافة المفيدة لاقوى وجوه الاختصاص لان الوضوء يضاف
الى الصلوة لا الى القيام اليها واستدل على ذلك ايضا بان الوضوء شرط
للصلوة فيجب بها قياسا على ساير الشروط من استقبال وستر العورة
والطهارة عن النجاسة الحقيقية واعتبارا بالسعي في الجمعة والشهود
في النكاح وذلك لان الشرط تابع للمشروط فلو وجب بسبب اخر
يكون تابعا لسببه لمشروطه ونوقض هذا الدليل بالايمان فانه
شرط للعبادات ولا يجب بها واجيب بان الايمان من حيث كونه شرطا
للعبادات واجب بها ولا ينافي ذلك وجوبه بسبب اخر ونحن نقول لما
جاز التعدد في الاسباب ظهر ان تبعية شيء لشيء لا ينافي تبعيته
لشيء اخر فلا يلزم من تبعية الشرط لسببه عدم تبعيته لغيره ولا نسلم
ان ساير الشروط واجب بالصلوة بل واجب بما يجب به الصلوة والى هذا
ذهب البعض في الوضوء وقد يقال الكلام في الشرط المحض وهو لا
يتبع بالذات الا المشروط فلو وجب بسبب اخر لا يكون شرطا محضا
وفيه بحث وقيل سببه الحدث لدورانه معه وجودا وعدما لا
مع الصلوة ورد بان السبب يجب ان يكون مفضيا الى المسبب مجتمعا
معه في الوجود كدلوك الشمس للصلوة وشهود الشهر للصوم والحدث
ينافي الطهارة ويزيله فكيف يجامعه ويفضي اليه فان قلت الحدث
ينافي وجود الوضوء لا وجوبه الذي هو المسبب قلت المطلوب بالوجوب هو
الوجود فيجب ان يلايمه سبب الوجوب لافضائه اليه بالآخرة واستدل

لهم

بالدوران فاسد لانه لا يدور مع الحدث فقط كما لا يدور مع الصلوة
وحدها وانما يدور معهما جميعا **قوله** ففرض الطهارة الفا للتفريع
والسببية وفرض الشيء ما لا بد لذلك منه في وجوده وجاز ثبوته
بدليل ظني والشيء الفرضي ما ثبت لزومه بدليل قطعي ويكفر جاحده
وقد يطلق على ما يلزم عملا وان جاز ان يخالف اجتهادا كالوتر عند
ابي حنيفة رحمه الله فاضافة الفرض الى الطهارة بمعنى اللام اي ما لا بد لها
منه ويتوقف وجودها عليه غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس
فان قلت لا يدل النص على فرضية الغسل والمسح المذكورين في الطهارة ن
بل غايته الامر الدلالة على فرضيتهما اجيب بان ايجابهما عند ارادة
الصلوة دليل ظاهر بالنسبة الى من يعرف طهارة شرعية يسمى بهذا
الاسم ويجب عند ارادة الصلوة على انهما فرضان فيها بل ركنان لها
لكن لم يقل فركن الطهارة اذ لم يتعلق باثبات ركنيتها غرض يعتد به
وقيل الاضافة بيانية اي الطهارة المفروضة مجموع هذا الغسل و
المسح فعندنا انهما ركنان لها واعترض بان النص لا يدل على انتفاء
ركن آخر فلا يثبت به كون الطهارة ما ذكر من الغسل والمسح اللهم
الا ان يقال لا دليل على ثبوت ركن آخر والاصل عدمه والطهارة
ههنا بالمعنى الشرعي المقابل للحدث والاعضاء الثلثة الوجه واليدان
والرجلان وانما جعل اليدين وكذا الرجلين عضوا واحدا مع انهما
عضوان لاتحاد الاسم والفرض والخطاب ولا خفاء في تناول النص جميع

الوجوه

الوجوه والرؤس ومقابلة الجمع بالجمع في وجوهكم ورؤسكم لانقسام
الآحاد الى الآحاد واما تناوله لجميع الايدي والارجل ففيه خفاء
لان مقابلة الجمعين في ايديكم ان كانت للانقسام المذكور يتناول احدى
اليدين فقط وان كانت لاعتبار الكل بالكل بلا ملاحظة الافراد
يحتمل ان يتناول احديهما فقط بالنسبة الى جميع المخاطبين وان لا يتناول
كليهما ايضا بالنسبة الى البعض لصحة ان يقال قتل المسلمون الكافرين على
ارادة هذا المعنى وان لم يقتل كل مسلم كافرا وكذلك الكلام في ارجلكم
والجواب ان المراد هو الانقسام لكن لا بصفة الوحدة من الطرفين
لان عموم الجمع المضاف يقتضي غسل جميع الايدي والارجل بالنسبة الى
جميع المخاطبين فيكون المقابل لكل مخاطب جميع ما يخصه من مسمى اليد
والرجل ولزوم الوحدة عند تساوي افراد الجمعين لا ان الانقسام
رهم يقتضي ذلك نصا وظاهرا الا يرى ان قوله تعالى وهم يحملون اوزا
على ظهورهم اخبار بحمل كل واحد جميع ما يخصه من الوزر لا وزرا
واحدا ومن قال بظهور انقسام الآحاد على الآحاد في تقابل الجموع
على ما في الجموع كانه اراد الوحدة من وجه وباعتبار لا من جميع الوجوه
وجميع ما يخص كل مخاطب واحد من حيث الاختصاص به والاضافة
اليه وان كان متعددا في ذاته لا يقال اعتبار الكل بالكل سوا ثبت
الحكم بكل واحد او بالمجموع لا دليل مع الاحتمال لانا نقول ذلك الاحتمال
مرجوح للقطع بان اثبات الحكم لمتعدد يقتضي اعتبار كل واحد في حق

ذلك الحكم حتى لو كان الحكم ثابتا للبعض كما في قوله تعالى نسيا حوتهما
والناسي يوشع وقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وهما
يخرجان من الملح والاجاج كان من المجاز ولا يصار اليه الا عند
تعذر الحقيقة وقد بنيت على هذا الاصل مسائل في الجامع الكبير مثل
من قال لامرأته ان اكلتما هذين الرغيفين فانتما طالقتان لا يحنث
باكل واحدة منهما كلا الرغيفين ولا باشتراكهما في الاكل كما هو مقتضى اعتبار
المقابلة بالكل وانما يحنث بان ياكل كل واحدة رغيفا بالاجماع وان كان
ظاهر مقابلة الجمعين عند زفر وكذا عند ابي يوسف في رواية اعتبار
كل فرد بكل فرد كما في واجنبني وبني ان نعبد الاصنام اذ لا يحتمل
هذا الكلام الامتناع ان تاكل كل واحدة منهما كلا الرغيفين ولا يخفى
ان ايديكم وارجلكم ليس من هذا القبيل لامتناع ان يغسل كل مخاطب
كل يد ورجل لنفسه ولغيره ولذلك لم يجب هذا اجماعا فما يقال ان
احتمال خلاف الانقسام ههنا بل رجحانه عند زفر رح اوجب الاحتياط
بغسل الاخرى من اليدين والرجلين ليس كما ينبغي وقد يقال ان الاتيان
النص بعبارته من الاعضاء المذكورة ثبتا وله بدلالته ثم الاقتضاء
في دلالة الاية على ان وظيفة الوجه واليد الغسل ووظيفة الراس
المسح ولا خلاف في ذلك وانما الخفاء والخلاف في الرجل بناء على ان
ارجلكم قرئ بالجر عطفا على الممسوح ظاهرا وهذه القراءة تلائم
مذهب الشيعة وبالنصب عطفا على المغسول وهذه القراءة توافق مذهب

اهل

اهل السنة فيتعارض القراءتان والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول
ان يترجح احدهما على الاخرى باعتبار المتن او السند ان لم يتساويا بقوة
في ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا
فطلب الخلاص من قبل الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا
فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والقياس والتمسك بالاصل فان قلت
لا تعارض بين القراءتين لامكان الجمع بين الغسل والمسح فيجب كما ذهب اليه الحسن
البصري في رواية وداود رحمهما الله ولو سلم فيمكن التوفيق باثبات التخيير
كما ذهب اليه الحسن في رواية ومحمد بن جرير اجيب بان الجمع بينهما جمع
بين البدل والاصل لما سياتي ان المسح بدل عن الغسل وهو ممتنع شرعا
والتخيير ابطال لموجب القراءتين اذ الامر يقتضي الوجوب عينا واختيارا
بخلاف ما هو المعهود في وظائف الوضوء فالمصير الى الطرق التي ذكرنا
لما فيها من العمل بواحدة منهما في كل حال اولى اذا تمهد هذا فنقول لا
يمكن الترجيح ههنا باعتبار السند لتواتر كل من القراءتين اذ النصب قراءة
نافع وابن عامر والكسائي وعاصم برواية حفص وهم شطر القراء السبعة
والجر قراءة ابن كثير وابي عمرو وحمزة وعاصم برواية ابي بكر وهم ايضا
شطر القراء السبعة فقالت الشيعة قراءة الجر اقوى متنا لكونها محكمة
في ايجاب المسح وقراءة النصب محتملة بان يكون عطفا على محل المجرور
كقوله يذهبن في نجد وغورا غائرا والاتباع للمنصوب مع الجر للجوار
قليل سيما مع حرف العطف وعند تقدم المنصوب الصالح لان يعطف

عليه بل معدوم لمكان الالتباس على أن فيه اعتبار العطف على الأبعد
ووقوع الفصل بالأجنبي ولو فرضنا تساويهما لسقط العمل بهما فيفضى ب
إلى السنة وقد روى الطحاوي بإسناده عن علي رضي الله عنه أنه توضأ
ومسح على ظهر القدم وقال لولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعله لكان ما على باطن القدم أحق من ظاهره وعن ابن عمر رضي الله عنه
أنه كان إذا توضأ ونعلاه في قدميه مسح ظهور قدميه بيديه ويقول
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع هكذا وفي مبسوط شيخ الإسلام عن
ابن عباس رضي الله عنه أنه مسح على رجليه ثم أخبر أنه وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولئن تنزلنا عن هذا المقام فقياس الرجل على الرأس بجامع سقوط الوظيفة
عنهما في التيمم عند عدم الماء يقتضي كون وظيفتهما المسح عند وجود الماء
ولأهل السنة ترجيح قراءة النصب ثم التنزل إلى انتساخ قراءة الجر بها
ثم إلى التخلص عن التعارض من قبل الحال ثم إلى ترك العمل بهما والمصير إلى السنة
ثم إلى التمسك بالقياس بيان الأول من الوجهين أحدهما أن الغسل محكم في
معناه والمسح يحتمله إما حقيقةً لأن الإسالة أحد نوعي الإصابة فيحمل في
الرجل عليها وإما مجازا على طريق المشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره
لوقوعه في صحبته كما في علفتها تبنًا وماءً باردًا أي علفتها ماءً باردًا بمعنى
سقيتها أو على طريق الاستعارة يقال مسح إذا غسل أعضاءه غسلًا خفيفًا
شبيهًا بالمسح فإن قلت أريد بالمسح حقيقته بالنسبة إلى الرأس فكيف يراد مجازه
بالنسبة إلى الرجل واللفظ واحد قلنا بل اللفظ متعدد لأن العامل مقدر

بالاصل صح

بعد

16

بعد حرف العطف فيراد بالمذكور حقيقته وبالمقدر مجازه وفي
هذه الوجوه تنبيه على وجوب الاقتصاد في غسل الرجل لأنها مظنة
الإسراف بصب الماء عليها وأما كنايةً لأن المسح باليد لازم لغسل الرجل
عادةً وفيه تنبيه على استحباب تلك العادة لئلا يبقى لمعة وثانيهما
أن النصب محكم في العطف على المنصوب حملًا على اللفظ والحمل على المحل
عدول عنه لا يصار إليه إلا عند تعذر الحقيقة والجر يحتمل أن
يكون على مجاورة اللفظ لا موافقة الحكم واعتبار الجوار في باب
الإعراب بدون حرف العطف ومعه شائع مستفيض كقوله تعالى
عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ وقوله تعالى أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ
فيمن قرأ بجر رسوله وهذا أيضا عدول إلى المجاز إلا أن القرينة
قاطعة وهي ضرب الغاية لأن المسح لم يضرب له غاية في الشرع فلا يصح
الجر المقدم للعطف عليه بهذه القرينة فلا التباس وإنما الالتباس
في النصب عطفًا على محل المجرور مع تقدم المنصوب الصالح لأن يعطف عليه
وبهذا يظهر أنه لا وجه لإيجاب الجمع بين الغسل والمسح ولا لإثبات
التخيير بهذا النص وأما الفصل بالممسوح بين المغسولات فلفائدة رعاية
الترتيب وبيان الثاني أن قراءة الجر متقدم على النصب تاريخًا فانتسخ حكمها به
لما روى الطحاوي بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ وأرجلكم
ثم عاد إلى الغسل وعن مجاهد رضي الله عنه أنه قال رجع القراء إلى
الغسل وقرأ وأرجلكم بنصبها وعن شهر بن حوشب مثله وعن عبد الله

بن عمر نحو

قال تخلف عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرة سافرناها
فادركنا وقد ارهقتنا صلوة العصر ونحن نتوضأ ونمسح على ارجلنا
فنادى ويل للاعقاب من النار مرتين او ثلثا هذا حديث صحيح بالـ
الطحاوي وقد ذكر ابن عمر رضي الله عنهما انهم كانوا يمسحون حتى امرهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم باسباغ الوضوء وخوفهم فدل ذلك على
ان حكم المسح الذي كانوا يفعلونه قد نسخه ما تأخر عنه مما ذكرنا وبيا ن
الثالث ان قراءة النصب محمولة على حالة التجرد وقراءة الجر على حالة
التخفف فان قلت هذا انما يستقيم لو كان الممسوح في حالة التخفف هو
الرجل وليس كذلك بل هو الخف ولم يذكر في الآية الا الرجل اجيب
بان الرجل في قراءة الجر مجاز عن الخف بما بينهما من الاتصال والملا بسة
او نسبة الرجل مجاز بناء على تلك الملابسة والموصوف بحقيقة (المسح الى)
هو الخف هذا ولا يخفى ان مسح الخف ثابت بالسنة المستفيضة لا
سيأتي وبيان الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل الرجلين وامر به
ووعد الثواب بفعله واوعد على تركه اما الاول فالاحاديث فيه
كثيرة مذكورة في الكتب المعتبرة مشهورة بل متواترة معنى على ما ذكر في
شرح الآثار واما الثاني فلما روي ان رجلا توضأ فترك موضع ظفر
على قدمه فابصره النبي صلى الله عليه وسلم فقال له ارجع فاحسن وضوءك
وقد ذكر في الصحيحين وغيرهما انه عليه السلام امر باسباغ الوضوء
حين راى بعض الاعقاب يلوح ولم يمسها الماء واما الثالث فلقوله

عليه السلام في آخر حديث صحيح فاذا غسل رجليه خرجت كل
خطيئة مشتها رجلاه مع الماء او مع آخر قطر الماء واما الرابع
فلما ذكرنا من قوله صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار وبيان
الخامس ان الوضوء طهارة لتسميته بهذا الاسم المشتق من الوضاءة
وهي النظافة وبالطهارة من الاصل اعتبارا للمعاني اللغوية في
الاسامي الشرعية ويجعل الغسل تطهيرا وهو يقتضي كون الوضوء
طهارة ولا ايجاب الماء المطهر بطبعه لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
اي بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء ولا شك ان الاصل في
الطهارة هو الغسل وانما انتقلت الوظيفة في الرأس الى المسح لظهور
الحرج في غسله بناء على غيبته عن العين ولا حرج في غسل الرجل لانها
كانت ظاهرة كما في اليدين فقياس الرجل على اليد بجامع نفي
الغسل لكونهما مرأى العين اقرب الى الذهن من قياس الشيعة
ولذلك لا يمسح الرأس في الغسل لعدم الحرج اذ ليس تكرره كتكرر
الوضوء ويمسح الرجل ان كانت مستورة بالخف في الوضوء
اذ الحرج في نزعه ثم لبسه مثل الحرج في غسل الرأس واكثر
على ان مثل هذا الحكم لا يثبت بالقياس واما الجواب عن روايات
الشيعة فمما ذكرنا يتبين عليه المتأمل **قوله بهذا النص**
من كلام الشارح توضيحا لمعنى الفاء السببية الواقعة في المتن والنص
يطلق على ما يقابل المشكل وعلى الكلام المفهوم المعنى من الكتاب والجني

والمراد الثاني لا الاول اذ الامر ظ في الايجاب نص عليه
السيد الامام ابو القاسم السمرقندي رحمه الله **قوله والغسل هو**
الاسالة اطلق الاسالة والاصابة واصاب في ذلك لان اسالة
كل ما يمكن ان يسال من الماء وغيره غسل ولذلك فسر شمس الائمة
السرخسي رحمه الله بتسييل المائع وكذا اصابة كل ما يمكن ان يصيب
اليد المبتلة بالماء وغيره واليد يعني المبتلة وغير اليد مسح ولذلك
فسر في مقاييس اللغة بامرار شيء على شيء لكنه يشعر باشتراط المد
فيه وهو قول بعض المشايخ الا يرى ان التيمم مسح ولا ماء ولا يجب استيعاب
اليد فيه حتى لو تمعك في التراب يجزيه ولا في مسح الراس والخف حتى
لو مسحهما بخرقة او اصابهما المطر او ادخلهما في الاناء لا بنية المسح
يجزيه وكذا لو ادخلهما في الاناء بنية المسح عند ابي يوسف رحمه الله
وانما لا يجوز عند محمد رح لان الماء يصير مستعملا باقامة القربة
وهذا ايضا يحقق ان المسح يتحقق بدون اليد وما نقل عن الامام السرخسي
ان المفروض في الراس والخف والتيمم المسح باليد اذ هو المامور به
ظاهرا ويؤيده ما ذكر في المغرب من ان المسح امرار اليد على الشيء
فقد رده الجمهور بان دخول الالة تحت الامر ضروري لا قصدي
فيسقط اعتباره عند حصول المقصود بدونها كما ان نقب السلم
يدخل في الامر بالصعود على السطح ويسقط اعتباره عند حصول
الصعود بغيره فان قلت من اين عرف لزوم استعمال الماء في الوضوء

قلت

قلت من انتقال الوظيفة عند عدمه الى التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا
ماءً فتيمموا صعيدا طيبا لا يقال تعريف الغسل بالاسالة
فاسد من وجهين احدهما ان الاسالة اعم من الغسل لان
التقاطر لازم فيه مع الاسالة خلافا لابي يوسف رح وثانيهما
ان الاسالة اخص منه لانها فعل اختياري وهو غير لازم و
الحاصل ان بين الغسل والاسالة عموما من وجه فلا يصح تعريفه
بها لانا نجيب اما عن الاول فبان المراد بلزوم التقاطر في الغسل
ان كان لزومه فيه على وجه الشرطية فمسلم لكن لا يلزم منه كون
الاسالة اعم وان كان لزومه فيه على وجه الجزئية بان يكون
الغسل عبارة عن مجموع الاسالة والتقاطر فمم وتحقيقه ان الغسل
هو الاسالة ليس الا والاسالة شرط عندهما لان الاسالة لا يتحقق
بدونه او لان التيقن بها موقوف عليه اذ الامر قبله متردد
بينها وبين الاصابة وابو يوسف رحمه الله منع توقف الاسالة في
تحققها والتيقن بها على التقاطر واما عن الثاني فبان المراد بعدم لزوم
الفعل الاختياري ان كان عدم لزومه في تادي الواجب فمسلم لان
النظافة المطلوبة تحصل بالسيلان ايضا لكن لا يلزم منه كون الاسالة
اخص من الغسل وان كان عدم لزومه في مفهوم الغسل فمم لكيف
والغسل المذكور في الاية مامور به فيكون فعلا اختياريا البتة فلو
لم يكن الاسالة كذلك لم يكن هذا الكلام على ما ينبغي وبهذا يعرف

ان تعريف المسح بما يكون نصا في الفعل الاختياري كان اولى اذ
الاصابة ليست كذلك لانها تستند حقيقته الى ما لا يصح الفعل منه اختياري
يقال اصابه المطر واصاب السهم القرطاس وقد اراد الفرق بين
الغسل والمسح لا تعريفهما قوله وحد الوجه ما كان الوجه متصلا
بما ليس من الوجه لما كان الوجه خلقةً ابا ذكر حدًّا فاصلا بينه
عما ليس منه وينبغي ذلك يتوهم خطا يمر بالمواضع الاربعة وينتهي
الى ما ابتدا منه فالداخل في هذا الخط الظاهر من كل وجه هو الوجه
فيخرج عنه داخل العين لانه يصير باطنا بالتغميض وما ينكتم من الشفة
عند الضم على الاصح ومعنى قصاص الشعر منتهاه واطلاقه ليشعر بدخول
موضع الصلع والنزعتين اعني ما انحسر عنه الشعر من جانبي الجبهة في
الوجه والاصح انهما خارجة فالمراد منتهاه باعتبار العادة الغالبة
فيدخل فيه موضع الغمم وان لم يوجد فيه رواية صحيحة في كتب اصحابنا
والغمم ان يسيل الشعر حتى تضيق الجبهة او القفا واسفل الذقن ينبغي
ان يفسر بما لا يدخل في الوجه كقصاص الشعر وشحمتي الاذن والا لما ٥
حد الوجه عبارة عن مجموع بعضه داخل في الوجه وبعضه خارج
وهذا اعني مناسب لما كان الوجه ينتهي بحد الذقن عند البعض و
بانتهى ما يبدو للمواجهة منه عند الاكثرين فاسفل الذقن ما وراء
منتهى الوجه في الوجهين ثم اطلاق الوجه يدل على ان المذكور حد له
سواء كان مع اللحية او بدونها وقد صرح شمس الائمة السرخسي رحمه الله

باستواء

باستواء اللحى وعنه في الحد المذكور وهذا في غير الملتحي ظ وفي الملتحي
انما يظهر بعد تحقيق الكلام في حكم اللحية وهي اما خفيفة تبدو منابتها
او كثيفة وغسل منابت الخفيفة فرض نص عليه قاضي خان وشمس
الائمة الحلواني رحمهما الله وغيرهما والمراد بالمنابت البشرة التي في
اثناء الشعور لان المنبت الحقيقي لا يجب غسله بالاجماع للتعذر وينبغي
ان يكون حكم ظاهر اللحية الخفيفة كما سيأتي في الكثيفة فان قلت
ذكر في كثير من الكتب ان غسل ما تحت اللحية ساقط من غير استثناء
الخفيفة ونقل في المحيط عن المبسوط لشيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله
اتفاق الروايات في ذلك بل صرح في الايضاح وتحفة الفقهاء وغيرهما
ان غسل ما تحت اللحية الخفيفة ساقط عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
قلت المراد باللحية في هذه الكتب الكثيفة بدليل تعليلهم سقوط غسل
ما تحتها باستتاره وصيرورته باطنا وانعدام المواجهة به و
كذلك الكلام في الشارب والحاجب وان اطلق الرواية في المحيط
وغيره لسقوط غسل ما تحتهما والمراد بالخفيفة في كلام الايضاح و
التحفة ما يصل الماء الى منابتها من غير مبالغة واستقصاء بدليل
تعليل الايضاح في هذه المسألة من جانب الشافعي رحمه الله بعدم الحرج
في الغسل ومن جهة علمائنا رحمهم الله باستتار محل الفرض وانما يسقط
غسل ما تحت اللحية الخفيفة بهذا المعنى عند بعض الشافعية وعامتهم
على ان الخفيفة الساقط غسل ما تحتها ما تراءى البشرة من خلاله في

مجلس الخاطب واما اللحية الكثيفة ففيها روايات الاولى ان غسل ظاهرها الملاقي للوجه فرض لانه من الوجه كظاهر الحاجب اذ كل منهما شعر نابت على بشرة الوجه يوم بها جسامه وينتقي عن انالته ويواجه به في كل حال الثانية ان مسح ما يلاقي الوجه فرض لان الوظيفة فيما يبقى محل الفرض هو المسح كما في الخف وشعر الراس الثالثة ان الفرض مسح ربعها لان هذه وظيفة انتقلت الى الشعر فيتقدر بالربع كما في شعر الراس كذا في الكافي وهو يدل على ان المراد ربع ما يلاقي بشرة الوجه منها لا ربع جميعها فان دل كلامه اولا وكلام كثير من المشايخ ان المراد ربع الجميع وذلك لان المفروض في شعر الراس مسح ربع ما يلاقي بشرة الراس لا مسح ربع الملاقي والمسترسل جميعا الرابعة ان المفروض مسح ثلثها ذكرها الزندويستي رواية عن ابي حنيفة رحمهما الله وكانه اقام الثلث مقام الكل الخامسة ان المفروض مسح كلها لانها قامت مقام ما تحتها وذا البعض كله فان قلت انما يقوم مقام ما تحتها من الوجه بعضها الملاقي للبشرة لا كلها قلت اللحية جميعها من الملاقي والمسترسل شيء واحد ولهذا يجب ايصال الماء الى المسترسل في الغسل الذي يلوح من تقرير كثير من المشايخ ان المراد بها جميع ما يلاقي البشرة منها وان وجوب ايصال الماء الى المسترسل انما هو عند الشافعي فهذه ليست رواية اخرى السادسة انها سنة لا يفرض غسلها ولا مسحها لان الوجه اسم لما يواجه به في كل حال وهو البشرة وما

ينبت عليها من الشعر كالحاجب واللحية عارضة يواجه بها في بعض الاحوال فلا يكون من الوجه ولان وظيفة ما تحتها الغسل وقد سقط بنباتها فيسقط اصلا كما في اليد المقطوعة ولا يخفى ان اطلاق الكتاب انما يصح على الرواية الاولى او على رواية الغسل دون الروايات الاخر وايضا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله دون ابي يوسف رحمه الله لانه يسقط الغسل عن البياض الذي بين العذار والاذن بعد نبات اللحية لا يقال يصح الروايات الاخر ايضا لان ما تحت اللحية من الوجه وان سقط غسله والتعليل بوقوع المواجهة بين اللحية لا ينافي ذلك لان المراد هو المواجهة بحسب اصل الخلقة لانا نقول هذا يخالف الاصل المقرر عند علمائنا رحمهم الله بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى في وضوئه بغرفة واحدة وكان عليه السلام كثيف اللحية ولا وصول لماء الغرفة الواحدة الى اصول الشعر مع الكثافة فدل على انه ساقط والمعنى فيه دفع الحرج عند بعض الشافعية وخروج ما تحت اللحية عن الوجه لسقوط المواجهة به عندنا على ما اشار اليه المحققون من اصحابنا ويدل عليه تعليل الكتاب واثر الخلاف يظهر في كتبه يصل الماء الى منابتها من غير مبالغة على ما ذكرناه انفا بل الوجه ان المذكور على هذه الروايات حد لوجه يكون على اصل الخلقة اي بلا لحية فان قلت هذا المطلق مع ارادة المقيد بلا قرينة وايضا فالبيا

ح غير تام اذ لا يعرف منه الوجه بالنسبة الى الملتحي قلنا التقليل
بوقوع المواجهة بهذه الجملة قرينة ظ على التقييد اذ المواجهة
بها انما يكون عند ظهورها ويعرف من هذا التحديد والتقليل ان
الوجه بعد الالتحاء هو الباقي على اصل الخلقة بعد نبات اللحية عليه
من هذه الحدود اذ لم يوجد فيه ما لو جبر وجه عن كونه وجها
فيدخل فيه البادي المحاط بشعور اللحية وسائر ما من خلالها وما
يكون وراءها من البياض الذي بين العذار والاذن فان قلت لا
يقع المواجهة بذلك البياض بعد نبات اللحية لاستتاره بها فلا يكون
من الوجه فلا يجب غسله كالعارض اذا استتر بل اولى لانه ابعد من العارض
قلت لو سلم فاستتاره بشعر لم ينبت عليه ولم يصر منه كاستتاره بالثياب
واللثام لانه عارض بالنسبة اليه وان كان اصليا بالنسبة الى العارض
هذا وقد صحح في تحفة الفقهاء ان الاصح رواية الغسل واقتصر عليها
الامام الحلواني رحمه الله في شرح الاصل فكان اطلاق الوجه في
هذا الكتاب هداية الى اختيار هذه الرواية وهذا اقرب الى الصواب
لان اللحية تعد زائلا في بشرة الوجه قائمة مقام البشرة من كل وجه
اذ الطبع يقتضي غالبا نباتها والشرع ثباتها فيجب جعلها من الوجه
في حكم وجوب الغسل احتياطا كما جعل شعر الراس من الراس والسلعة
التي على الوجه [illegible] في الوضوء واقيم السن النابت على اللثة مقامها — من الوجه صح
الاغتسال الا يرى ان مسح الجبيرة فرض على الاصح والمعنى فيه الاحتياط

اذ

21

اذ الخبر الوارد فيه لا يفيد الفرضية لانه من اخبار الآحاد وكان
مقتضى الاحتياط وجوب غسلها الا انه سقط للحرج فغسل اللحية مع
ظهور كونها اشد اتصالا بالبشرة من الجبيرة ولا حرج فيه اولى بالوجوب — ب
وادلة الروايات الاخر منظور فيها لانا لا نسلم ان الواجب فيما يستر
محل الفرض مطلقا هو المسح بل مسح الجبيرة للحرج في غسلها ومسح شعر الراس
لان بشرته ممسوحة اتفاقا فالواجب في الساتر ما يجب في المستور
وهو الغسل فيما نحن بصدده وايضا لا دليل على ان انتقال الوظيفة
الى الشعر علة للتقدير بالربع وانما يمسح ربع شعر الراس لان بشرته
ممسوحة بالربع حتى لو اعتبر فيها قدر ثلثة اصابع او الاستيعاب او
ادنى ما يمكن مسحه كان حكم الشعر ايضا كذلك فظهر ان المعتبر في
الشعر من المقدار مثل ما يعتبر فيما تحته وهذا يدل على ان الوظيفة
في اللحية مقدرة بما يلاقي البشرة الوجه على ان اثبات مثل هذا
الحكم اصله ومقدرا بالقياس لا يخ عن الالتباس وايضا لا دليل
على عدم اعتبار الكل حقيقة وتعيين الثلث للاقامة مقامه دون
الاقل والاكثر وايضا عدم الفرق بين الملاقي والمسترسل في
اللحية ينافي اجماعهم على الفرق بينهما في شعر الراس حتى لا يجب
مسح ما استرسل منه ولا يستتر وايضا الاعادة الى ما استرسل من
اللحية لا يجب في الاغتسال في رواية ولو سلم فالفرق ظاهر لان
المسترسل من البدن لا من الوجه وايضا يواجه باللحية خلقة

في كل حال بعد وجودها ولا يشترط في كون شيء من الوجه وقوع
المواجهة به في كل حال مطلقا بل ربما لا يواجه به في بعض الاحوال
بعد وجوده كالعارض يسقوط المواجهة به عند نبات اللحية
ويمكن ان يجعل المسح ههنا بمعنى الغسل الخفيف ويكون كلها غسلا
خفيفا في البشرة منها كما هو مقتضى تفسير بعض المشايخ ويكون كل
من ثلثها وربعها كناية عن ذلك ايضا كما ذكر في المحيط والمبسوط
لشيخ الاسلام ابي بكر رحمه الله فينطبق روايات المسح بهذا
التأويل على رواية الغسل ويكون في لفظ المسح اشارة الى عدم
وجوب المبالغة في غسل اللحية بايصال الماء الى باطنها وهذا
يوافق مذهب الشافعي رحمه الله في اصل الوظيفة وان خالفه
في مقدارها اذ الواجب عنده غسل الملاقي والمسترسل جميعا قياسا
للوضوء على الاغتسال في وجوب غسل المسترسل على ما تقدم وتمسكا
بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيته في الصلوة
فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه واجيب عن القياس بما
ذكرنا وعن الحديث بان المراد كون اللحية من الوجه في ادب
الكشف لان ستره مخل بالتعظيم كستر الوجه حقيقة وكشف الرأس
ولا يبعد ان يقال يوجب غسل شيء من المسترسل لتعذر الفصل بينه
وبين الملاقي كما قيل في المرفق انه اسم لملتقى عظمي العضد والساعد
واذا وجب غسل عظم الساعد بالنص وجب غسل جزء العضد ايضا

لتعذر

22

لتعذر التمييز بينهما غسلا وفي الركبة انها اسم لملتقى عظم
الساق والفخذ واذا وجب غسل جزء الفخذ وجب غسل جزء الساق ايضا
لتعذر التمييز بينهما حسا ونظرا **قوله** لان المواجهة لا يخفى
ان هذا الدليل يدل بالذات على ان الجملة المحدودة وجه
وبالواسطة على ان حد الوجه ما ذكر والمدعى صريحا كون
حد الوجه ما ذكر ويلزمه كون الجملة المحدودة وجها فالاستدلال
بالدليل المذكور اما على نفس المدعى المصرح به لدلالته عليه
بالواسطة او على لازمه لدلالته عليه بالذات **قوله** وهو
مشتق منها اي الوجه مشتق من المواجهة والقول باشتقاق
الثلاثي من المزيد اذا كان اعرف واشهر في المعنى الذي يشتركان
فيه شايع كما جعل صاحب الكشاف الرعد من الارتعاد لانه
اشهر في معنى الاضطراب ومثله كثير في كلامه **قوله** و
المرفقان المرفق بوزن منزل ومجلس مفصل عظمي الساعد
والعضد وهو واحد في كل يد ولا تعويل على ما يقال ان المرفق
طرف العظم الذي يرتفق بالاتكاء عليه وهو ثلثة في كل يد
واما ان الكعبين لكل رجل او للرجلين فمبني على تفسيرها كما
سيأتي بدخلان مشد حيز المرفقين والكعبين بجعل كل ثنية
فرادا او الى حيز الكعبين ويقدر مثله بالنسبة الى المرفقين **قوله**
ان الغاية من الغايات ما لا يدخل في حكم المغيا بالاتفاق كالليل

في باب الصوم والحائط في بيع الارض واجارتها من هذا الحائط
الى هذا الحائط ورمضان مثلا في تاجيل الدين واجارة العين اليه ذلك ظ
ومنها ما يدخل بالاتفاق كالغاية في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
وحتى يطهرن بالتشديد وأسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى وفي قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره
ومنها ما اختلف فيه كالمرافق والكعبين والغاية فيما اذا باع
بالخيار الى غد وفيما اذا حلف لا نكلم فلانا الى رمضان والغايتين
في قوله على من درهم الى عشرة او ما بين درهم الى عشرة وانت طالق
من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فعند زفر رحمه الله لا يدخل
شيء من هذه الغايات في حكم المغيا واجمع علماؤنا على ثبوت حكم المغيا
للمرفقين والكعبين واختلفوا في غيرهما كما سياتي ولزفر رحمه الله في
هذه المسائل على ما ذكرت في الاصول والفروع طرق ثلاثة الاول
ان الاصل عدم دخول الغاية تحت المغيا لانها اسم لما ينتهي اليه الشيء
والدخول في صورة الاتفاق بدليل خارجي اما في الآيتين الاوليين
فلان النكاح والاغتسال من قبيل الافعال والفعل اذا جعل غاية
يجب ان يدخل ليتحقق جعله غاية واما في الآية الثالثة فلوقوع
العلم بانه لا يسرى به الى بيت المقدس من غير ان يدخله وقد يقال
دخوله فيه ثبت بالاحاديث المشهورة واما في حفظت القرآن من اوله
الى آخره فلان الكلام مسوق لحفظ القرآن كله حتى لو قلت الى سورة كذا لم يكن

كذلك

كذلك وما اورده الاصمعي على زفر رحمه الله من ان من قال سني
من ستين الى سبعين يكون حينئذ ابن تسع سنين مدفوع بان
المراد بمثل التردد فيه فالغايتان خارجتان ولا محذور وعبارة
الكتاب ظاهر في هذه الطريقة فاللام في الغاية للاستغراق وذكر
الليل في باب الصوم للتمثيل ولاثبات الكلية بناء على عدم دخوله
لكونه غاية فكذا غيره من الغايات والثاني قياس الغايات المختلف فيها
على الغايات الخارجة اتفاقا بعلة كون كل غاية والدخول في بعض
الغايات بادلة اخرى لا ينافي ذلك وهذا قول بتخصيص العلة والكلام
في انه مردود او مقبول مذكور في الاصول ويمكن حمل عبارة الكتاب
على هذه الطريقة بان يجعل اللام في الغاية للعهد اعني هذه الغاية
اعني المرفقين والكعبين لا تدخل تحت المغيا قياسا على الليل في الصوم
والثالث ان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا تدخل الغايات
في الصور المتنازع فيها بالشك وهذا يسمى الاستدلال بتعارض الاشباه
وربما يحمل عبارة الكتاب على هذه الطريقة بجعل اللام في الغاية للجنس
اي جنس الغاية لا يدخل تحت المغيا في الجملة كالليل في الصوم فلا يدخل
هذه الغاية بالشك قوله ولئن كان هذه الغاية يعني المرافق و
الكعبين وسماها غاية وان كانتا غايتين بل غايات نظرا الى الاشتراك ك
في مفهوم الغاية وفي باب الصوم عطف على هذه الغاية اي الغاية في
باب هذا الصوم واللام في لاسقاط ما وراءها ولمد الحكم اليها يعني

العلة الغائية والغرض يعني ان هذه الغاية يدخل لاسقاط ما وراءها
اذ لولا ذكرها لاستوعبت وظيفة الغسل جميع العضوين من الانامل
الى الآباط والافخاذ لظهور اسم اليد والرجل في الجميع وكل غاية كذلك
فهو داخل لان اسم المغيا يتناوله ح ولا دلالة في جعله غاية على الخروج
والغاية في باب الصوم لاجل مد الحكم اليها اذ لولا ذكرها لم يمتد اليها
حكم الصوم لانه عبارة عن الامساك عن المفطرات مطلقا فينطلق على امساك
ساعة ولا يثبت بمطلق الاسم الا هذا القدر لعدم الدليل على الزيادة
ولهذا لو حلف لا اصوم فامسك ساعة يحنث وكل غاية كذلك فهو خارج
لان اسم المغيا لا يتناوله وجعله غاية لا يدل على الدخول وهذا ما قال
كثير من المحققين ان جعل الشيء غاية لا يقتضي الخروج ولا الدخول بل
هما يدوران مع الدليل وهو اختيار صاحب الكشاف لكنه زعم انه لا
دليل هنا على احد الامرين فانما اخذ زفر رحمه الله بالمتيقن وغيره بالاحتياط
والمصنف جعل تناول اللفظ وعدم تناوله قاعدة في الدخول والخروج
لا بمعنى القطع بل بمعنى الظهور اذ ربما يثبت الخروج مع التناول او
الدخول مع عدمه لوجود دليل اقوى فاعتبر الدليل الذي من نفس اللفظ
اذ الادلة الخارجية غير مضبوطة وكان هذا معنى قول بعض النحاة
ان ما بعد الى ان كان من جنس ما قبله يدخل والا لم يدخل اذ حاصله
ان الغاية من حيث هي لا تقتضي الدخول والخروج بل مدارهما تناول
لفظ المغيا وعدم تناوله فيعتبر واعنهما بالمجانسة وعدمها فان قيل

قيل

فعلى هذا كان ينبغي ان يقول ابتداء ان صدر الكلام ان تناول هذه الغاية
ولا يتناول الغاية في باب الصوم فالقول بان هذه الغاية لاسقاط
ما وراءها وتلك لمد الحكم اليها زيادة في البيان وان كان الاول
يستلزم التناول والثاني عدمه قلنا انما ذكرهما اشعارا بوجود
الفائدة في الغايتين وانه لم يخرج هذه ولم يدخل تلك اذ ربما
يتوهم انتفاء الفائدة في الاول لدخولها وفي الثانية لخروجها من
جهة ان كل واحدة منهما بقي بعد جعلها غاية على ما كانت عليه قبله
من الخروج والدخول ويمكن ان يكون ذكره لاسقاط ما وراءها ميلا
الى خروج الغاية الحقيقية اعني الغاية التي لا يكون وراءها شيء يتناوله
صدر الكلام سواء تناول الصدر نفس الغاية كالرأس للسمكة او لا كالحائطين
للبستان على ما اشار اليه الشيخان شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله
في اصولهما في بيان معنى كلمة الى وتبعهما صاحب التنقيح رحمه الله وحاصل
ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الغاية القائمة بنفسها لا تدخل
كالحائطين للبستان وغيرها ان تناولها اصل الكلام كانت لاخراج
ما وراءها فتدخل كالمرفق وان لم يتناولها او كان فيه شك لا تدخل
كالليل ولا يخفى انه اراد بالغاية القائمة بنفسها ما يكون غاية قبل
التكلم لا ما يكون موجودا قبله بدليل انه عد المرافق والليل من
غير القائمة بنفسها وذكر فيهما ان الاصل الكلام ان تناولها كانت

لاخراج ما وراءها فتدخل فقد ثبت ان الحكم في الغاية الحقيقية
بالخروج مطلقا وحاصل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان الغاية
ان قامت بنفسها الخ كالليل الا ان يقع صدر الكلام على الجملة فيكون
ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بمطلق الاسم كالمرافق وانت
خبير بانه لم يرد بالغاية القائمة بنفسها ما كان غاية قبل التكلم بدليل
تمثيلها بالليل والمرافق وقوله فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها بل
اراد بها ما يوجد قبل التكلم ويستغني في وجوده عن المغيا كما اذا
ذكر الشارح في كلامه ولم يرد بالجملة ايضا جملة من الغاية وغيرها
مطلقا اذ لا يصح اطلاق الحكم بان ذكر الغاية يكون لاخراج ما وراءها
عند وقوع صدر الكلام على الجملة الا ان يراد بها جملة من الغاية وما
قبلها وما بعدها جميعا ومع لا يصح حكم الاستثناء على الغاية الحقيقية
بل يبقى داخلة تحت حكم المستثنى منه وهو الخروج وكلامه في تحقيق معنى
كلمة حتى اذا كانت بمعنى الى صريح في هذا المعنى حيث قال ونقول اكلت
السمكة حتى رأسها الخ انما فانه بمعنى بقي غير ماكول بل عبارات
جميع المشايخ في تقرير ابتناء دخول الغاية على تناول الصدر منتهية
الى اختصاصه بالغاية بالمعنى الحقيقية كما يظهر بالتتبع وهو مقتضى
الدليل ايضا اذ الغاية الحقيقية المتناول لها صدر الكلام لا يفيد
ذكرها خروج ما وراءها ومد الحكم اليها لانها ممتدة دونه

فينبغي

فينبغي ان يبين خروج نفسها والا كان تاكيدا للاسناد الحاصل
باصل الكلام وهو خلاف الاصل بخلاف كلمة حتى عند من جعلها
ظاهرة في دخول ما بعدها مطلقا فمقتضيه دخول الرأس في الصباح
في الاكل والنوم في اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى
الصباح لانه علل ذلك بانها وضعت للدلالة على ان الفعل المتعلق
بما يقتضي شيئا فشيئا حتى يأتي على كله ولا خلاف في ان الى ليست كذلك
م ولهذا يدخل كلمة الى على الغاية الجعلية كالمرافق دون حتى وهذا الحل
مع هذا التحقيق والتفصيل لا يخرج عن موافقة ما ذكرنا من قول
بعض النحاة لان الظاهر انهم جعلوا المجانسة دليل الدخول عند
عدم دليل قوي كما اشير اليه وانما اطنبت في التلويح الى هذا المرام لما
رأيت تحير الراسخين في هذا المقام ثم لا يخفى ما في هذا الكلام من
ابطال دليل زفر رحمه الله بمنع الكلية على تقدير الاول وبالمعارضة
٥ في الوصف والفرق ان جعل مسموعا على تقرير الثاني وبانه لا ثبات
وتبيين ان المتنازع من اي قسم على تقرير الثالث وزعم كثير من
له الناس انه قول بموجب العلة وتسليم لخروج الغاية عن المغيا كما قال
زفر رحمه الله مع بقاء الخلاف بناء على ان المغيا في الصورتين هو
الاسقاط والمد والخروج عن الاسقاط دخول في الحكم وعن
المد خروج عنه فذهب بعضهم الى تقرير الاسقاط والمد في الآيتين
وكون اللام في الاسقاط ما وراءها وعلق الحكم اليها للاختصاص

ولا اخفاء في بعده اذ الظاهر تعلق الجرور بالفعل المذكور وان لفظ
ما وراها واليها في عبارة المصنف ابى الحمل على هذا المعنى اذ لا يستلزم
الخروج عن اسقاط ما وراها الدخول في الحكم ولا عن مد الحكم
اليها الخروج عنه ليتم القول بالموجب وانما يستلزمهما الخروج عن
مطلق الاسقاط والمد وذهب بعضهم الى ان الغرض فيهما لما كان
هو الاسقاط والمد جعلا غايتين لهما نظرا الى الغرض اذ لا يعقل له
لا للظاهر فلا تقدير في الكلام واللام يحتمل الاختصاص والغرضية
ويرد عليه على تقدير كون اللام للاختصاص ما مر من ان لفظ ما | وراها
واليها يابى عن هذا المعنى وعلى تقدير كونها للغرضية ان الغرض
المذكور اعني اسقاط ما وراها ومد الحكم اليها لا يقتضي كون المغيا
هو الاسقاط والمد مطلقا ليتم القول بالموجب واستدل صاحب التنقيح
رحمه الله على كون الغاية ههنا للاسقاط دون الغسل بان اليد
اسم للمجموع وغسل المجموع الى المرافق محال ولم يذكر دليلا على استحالة
هذا المعنى وغاية ما يتصور فيه وجهان احدهما ان الغاية هو النهاية | ية
ولا يصلح المرافق نهاية لغسل المجموع والا لصدق على غسل المرافق
وما قبلها بدون ما بعدها غسل المجموع اذ ليس بعد النهاية شيء و
ليس بشيء لان كلمة الى قد تدخل على بعض الاجزاء وان لم يكن جزءا
اخيرا منتهيا ومعنا دلالة على انتهاء الحكم عنه وسقوط ما وراه
فيكون غسل المجموع الى المرافق هو غسل البعض بعينه ولا استحالة

فيه وثانيهما انه يشتمل على التناقض لان اسناد الغسل الى المجموع
يقتضي اثباته لما وراء المرافق وذكر الغاية تنفيه عنه وهذا ظا | هر
السقوط لما اشتهر بين القوم ان الغاية مع المغيا والاستثناء مع
المستثنى منه ونحو ذلك كلام واحد ليس هناك اثبات ونفي اصلا
وبهذا يظهر ان المراد بالاسقاط ههنا المنع عن التناول لا حقيقته
ثم قد يورد على ما ذكرنا من تقرير معنى الكتاب اشكالات لا بد من
الاشارة اليها والكلام عليها الاول ان هذه الغاية انما يكون للا | سقاط
لو كانت غاية لليد وليس كذلك بل هو غاية للغسل لان الغاية لبيان
المامور به وهو الغسل لا اليد ولتعلق الجار والجرور بلفظ الامر
قطعا ولان المقصود بالذات من الكلام هو الغسل لا محالة والمرفق لكونه | محله ظ
تبعا والغسل في اقتضاء مكان ما كالصوم في اقتضاء زمان ما وجوابه
انها اما غاية لليد او للغسل او للوجوب المستفاد من الامر او للمقدّر
وهو الاسقاط والتقدير خلاف الاصل فان كانت غاية لليد صح
ما ذكرنا وان كانت غاية للغسل فكذلك ضرورة انه متعلق باليد
فيتناول ما وراء الغاية اعني غسل ما وراء المرافق واما جعلها غاية
للغسل بدون اعتبار تعلقه باليد فخلاف الظاهر على ان الغسل
الممدود الى المرافق لا يثبت لليد بل لبعضها اللهم الا ان يكون الغسل
مجازا اثباته للكل بناء على ثبوته للبعض ويستلزم ذلك جواز اثبات
غسل البعض للكل وان كانت غاية للوجوب فيفيد الاسقاط ايضا لانه

متعلق ببعض اليد فيكون مستوعبًا اذ جعلها غاية للوجوب بدون
تعلقه بالغسل او لوجوب الغسل بدون تعلق الغسل باليد انه صح
فظ انه خلاف الظاهر لا نسلم ان اليد تستعمل في الكف شرعا كما
في اية السرقة وعرفا حيث يقال غسل فلان يده ويراد بها الكف فالغا ية
تفيد المد سواء كانت لليد او لغسلها او لوجوبه وجوابه ان اليد بمعنى
الكف لا يحتمل لما وراءها ولا غسلها لغسل ما وراءها فلا يصح مدهما الى
المرفق وكذا الكلام في وجوبه بخلاف الصوم لانه عبارة عن مطلق
الامساك صادق على امساك ما فوق الساعة ايضا غايته انه
لا يثبت باطلاقه الا القدر المتيقن به على ان استعمال اليد بمعنى الكف
مجاز لم يغلب فيه عرف يرجحه على الحقيقة بل الحقيقة المستعملة راجحة
على المجاز المتعارف عند ابي حنيفة رحمه الله وانما حمل عليه في
اية السرقة بالحديث وضرب من المعنى وهو ان التقدير حصل
من هذا القدر الثالث ان استعمال الوظيفة للكل لولا هذه
الغاية ثم الجواز ان يكون الغسل مما يجب ثبوته للبعض اتفاقا فالحق
به كالمسح فلا يثبت عند اطلاقه الا الاقل المتيقن به وان احتمل
الزيادة كما في المسح وح ان كانت غاية لغسل اليد او لوجوبه
تفيد المد بلا اشكال وان كانت غاية لليد تفيد المد ايضا بالنسبة
الى الوظيفة وان افادت الاسقاط بالنظر الى اليد وجوابه ان
اضافة الغسل الى المحل ظاهرة في استيعابه لانه لا يفهم عنه الا

بقرينة

بقرينة ولذلك وجب الاستيعاب في الوجه ولم يقل احدٌ
انه عرف بدليل اخر الرابع ان الغاية فيما اذا باع بالخيار
الى الغد لا تدخل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله مع ظهور كو نها
للاسقاط اذ المطلق يقتضي التابيد ولذلك تدخل عند ابي حنيفة رحمه الله
والغاية الثانية فيما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلث تدخل عندهما
مع ظهور كونها للمد ولذلك لا تدخل عنده فمذهبهما في المسئلتين
يقتضي ان الاصل عندهما على عكس المذكور والجواب اما عن الغا ية
في الخيار فهو ان الخيار عندهما كالاجل بجامع الدخول على الحكم و
منع ثبوته الى بطريق المعاوضة فالغاية فيه للمد كما في الاجل وليس
استدامة للحرية الاصلية اذ معناه التمكن من الفسخ والاجا زة
ومعناها التمكن من مباشرة العقد وتركها لكن الصحيح قول ابي
حنيفة رحمه الله انه استدامة للحرية الاصلية في حق الحكم بدليل
عدم خروج البدل عن ملك من له الخيار واثبتها مطلقة الى التا بيد
كما ذكر ولذلك يفسد العقد بخلاف الاجل فانه توقيت بتاخير المطالبة
ولذلك لا يحتمل التابيد وكون معناه التمكن من الفسخ والاجازة لا ينافي
كونه حرية اصلية في حق الحكم فان خيار المالك في بيع الفضولي عند ا لبعض
مع كونه اصليا اتفاقا وانما التمكن من مباشرة العقد وتركها مع الحرية
الاصلية في حق السبب واما عن الغاية في الطلاق فسيأتي في بابه الحاصل
ان الغاية فيما ان حلف لا يكلم فلانا الى رمضان للاسقاط اذ المطلق

يقتضي التابيد اتفاقا فكان الواجب ان يدخل كما هو رواية ابن
زياد عن ابي حنيفة رضي الله عنه لكنها خارجة في ظاهر الرواية
وهو قولهما رضي الله عنهم واجاب عنه شيخ الاسلام ابو بكر رحمه الله
في شرح بيوع الاصل بان القياس ههنا ترك بالعرف لانهم لا
يريدون في العرف ادخال رمضان في الحرمة ولا عرف في
الوضوء والخيار واجاب صاحب الكشف بان مطلق اليمين لا يقتضي
التابيد بالوضع وانما يقتضيه بوقوع المنكر في سياق النفي ولذلك
لو قال لا اكلم فلانا الى رمضان لا يدخل الغاية اتفاقا والمعتبر
في كون الغاية للمد وللاسقاط اصل الوضع لا العوارض واجيب
بان اقتضاء مطلق الخيار للتابيد باصل الوضع حتى تكون الغاية
ب فيه للاسقاط كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى خفاء وقد يجاب
بانا ناخذ على هذه الطريقة برواية ابن زياد لكن لا يدفع هذا
الايراد على قولهما مع ان المعتمد رواية الاصل **قوله** والكعب هو
العظم الناتئ اي الناشز المرتفع عند ملتقى القدم والساق اذ
هو المتبادر من كعب الرجل والمناسب لما ينبئ عنه في استعماله لانه
من النتو والارتفاع يقال كعبت الجارية فهي كاعب اذا نتأ ثديها
وسميت عند البيت كعبة لكونها ناشزة لا لكونها مفاصل كما
زعم هشام فسره بالمفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك
اذ هو المتعلق به وقد روي هذا التفسير عن محمد فيما سمعه منه

في

في الخبر الوارد بان المحرم اذا لم يجد نعلين قطع خفيه اسفل
من الكعبين لكن طرده في اية الوضوء واخطأ لان التفسير بهذا
في خبر الاحرام لدلالة على ان المحرم يجعل خفيه في معنى النعلين
ولا يتأتى ذلك الا بان يقطعهما اسفل من المفصلين ولا ضرورة
في اية الوضوء فيحمل على ما هو المتبادر الموافق لمقتضى العبادة
من الاحتياط فقوله وهو الاصح رد لما ذكره هشام رحمه الله وربما
يستدل على ذلك بوجهين احدهما وهو في مبسوط شمس الائمة ان
ما يتوحد من خلق الانسان يذكر تثنيته بلفظ الجمع كما في صغت
قلوبكما فلما قيل الى الكعبين علم انه مثنى في كل رجل واعترض بانه
لو سلم فانما يدل على عدم توحد الكعب في خلق الانسان لا على تعدده ه
في كل رجل وان اراد ما يتوحد من خلق الانسان في العضو وان
تعدد في ذاته كالمرفق مثلا يذكر تثنيته بلفظ الجمع فلا بد له من دليل
وثانيهما ان المراد بالكعب لو كان العظم وهو واحد في كل رجل كالمرفق
مع اليد لوجب ان يجمع لتقابل الارجل كما في جمع المرافق ورد بان
المراد به لو كان العظم الناتئ لوجب ان يجمع ايضا وان تعدد في
لنظر كل رجل فان للرجل بل لكل مخاطب كعابا ولكن التثنية كما يصح بالنظر
الى كل رجل لكل واحد من المخاطبين يصح بالنظر الى رجلي كل واحد منهم
فان قيل ذكر في التشريح ان الكعب عظم موضوع بين الطرفين الناتئين
من قصبي الساق قلنا المعتبر في تفسير الالفاظ قول علماء العربية ولا

يثبت بقول اهل التشريح ان اعتمد عليه سوى وجود عظم موصوف لكن
يقرب منه ما ذكره الكواشي في تفسيره ان الكعب عظم واحد له طرفان
ناتيان ثم بنى عليه انه ثنى ولم يجمع لئلا يتوهم ان لكل رجل كعبين بخلاف
المرافق فانها ليست مظنة التوهم **قوله والمفروض في مسح
الرأس مقدار الناصية** اختلف الناس في قدر المفروض من
مسح الرأس انه الكل وهو قول مالك رحمه الله ورواية عن احمد ومختار
المزني من الشافعية او الاكثر وهو قول الحسن البصري ورواية عن
مالك واحمد او الثلث وهو قول بعض الناس حكاه شيخ الاسلام ابو بكر
او الربع او قدر ثلث اصابع من اليد وهما روايتان عن اصحابنا او
مطلق البعض وهو المحكي عن الشافعي رح والمختار عند جمهور اصحابه او مقدار
ثلث شعرات وهو وجه شاذ عن الشافعي رحمه الله واعتبر بعضهم هذا
القدر في الشعر ومطلق البعض في البشرة ثم تفسير الناصية بربع الرأس
موافق للمحيط والمغني والمبسوط للامام لسرخسي وغيرهم ومبناه ان الرأس
اربعة اقسام ناصية وقذال وفودان فالناصية ربعه تقريبا
وجعل في التحفة والمبسوط شيخ الاسلام وغيرهما رواية قدر الناصية
غير رواية الربع فيكون عن اصحابنا في هذه المسئلة ثلث روايات انما
سمي القدر المفروض المذكور مفروضا مع تسويغ الاجتهاد فيه وعدم
ثبوته بدليل قطعي يكفر جاحده لان الفرض سيما فرض الشيء يطلق على
ما يلزم عملا وان جاز ان يخالف اجتهادا وهذا ما قال صاحب النهاية

ان الفرض نوعان قطعي وظني على زعم المجتهد ثم جوز ان يكون الفرض
هنا بمعنى الواجب لتقاربهما في معنى اللزوم كما ان الواجب بمعنى الفرض
في قوله الزكوة واجبة وهذا مخالف لما اتفق عليه اصحاب هذا القول
من انه لا يجوز المسح بدون هذا القدر فان هذا ليس حكم الواجب وانما
حكمه الجواز مع النقصان بل مخالف لما اتفق عليه جميع اصحابنا من انه لا
واجب في الوضوء اصلا وبالجملة فرق بين الفرض العملي والواجب وان
استويا في الثبوت بالدليل الظني **قوله** الى سباطة قوم السباطة
الكناسة والمراد ملقى كناستهم تسمية للمحل باسم الحال واورد الحديث
بتمامه وان كان بعضه كافيا في المقصود افادة لزيادة الوكادة
فيه على ان في التصريح بذكر الحديث دفعا لما عسى يتوهم من انه عليه السلام
جدد الوضوء ويجوز فيه **قوله** والكتاب مجمل فالتحق بيانا به ذهب
بعض العلماء الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي الاستيعاب
فلا اجمال فيه وذلك لان الباء ظ في الصلة والمسح في استيعابها اضيف
اليه والباء صلة ضرورة تعدي الفعل بدونها ولولا الصاق ولم يثبت
مجيئها للتبعيض خصوصا في المحل ولو سلم فيجب ان يحمل على عمومه عملا بالاحتياط
الواجب في باب العبادة وبالجملة حمل الكلام على ما يقتضي الاستيعاب
اولى وان فرض ظهور التبعيض في بعض محتملاته وبهذا الطريق اوجب
مالك مسح الكل ولكن لما كان في ايصال البلة الى كل شعرة حرج ظ روي
عنه جواز ترك القليل واختلف اصحابه في تقديره بالثلث او ما دونه

وروي عنه وهو قول الحسن رحمه الله اقامة الاكثر مقام الكل وبعض
الناس اقام الثلث مقامه وطريقه بعض اصحابنا في التقدير بالربع
اقامة مقام الكل ولعل القائلين باقامة البعض مقام الكل لما راوا
ان الكلام لا يخلو عن دلالة ما على جواز الاكتفاء بالبعض ولم يجوزوا
عدم الاعتداد بتلك الدلالة ولا ترك الاحتياط في العبادة باهمال
معنى الاستيعاب من كل وجه عينوا من الابعاض ما يقوم مقام الكل واتفق
عامة الحنفية والشافعية على ان هذه الاية لا تقتضي الاستيعاب
فذهب بعض الشافعية الى ان الباء في مفعول فعل يتعدى بنفسه تفيد
التبعيض ثم اختلفوا فقيل انه بالوضع ونسب الى الشافعي وقيل بالعرف
وهذا اقرب اذ لم ينقل احد من رواة اللغة وضعها للتبعيض وانكره
الثقات كابن جني وغيره وذهب امام الحرمين الى ان المسح سواء كان مع الباء
او بدونها للقدر المشترك بين الكل والبعض وضعا حيث قال في الغنية
ان الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل والى
ما لا يقتضيه كالضرب والمسح من هذا القسم وذهب الآمدي الى انه مع الباء
للقدر المشترك بينهما عرفا وهذا ما قال جمهور اصحابنا ان الباء ان دخلت
على الآلة يتعدى الفعل الى المحل بنفسه فيستوعبه وان دخلت على المحل
لا يستوعبه وحاصله ان حرف الباء صارفة لفعل المسح عما هو الظاهر في
الافعال من لزوم استيعابها لمفعولاتها واستدل على ذلك بوجهين احدهما
ان حق الباء ان تدخل على الآلة واذا دخلت على المحل كان لتشبيهه

بها

بها فلا يلزم استيعابها به كما لا يلزم استيعابها لكونها وسيلة و
المقصود بالآلة حصول الفعل في المحل وعند حصول المقصود لا يبالي بكمال
الوسيلة وهذا مبني على ان الباء الداخلة على المحل هي باء الاستعانة
التي حقها الدخول على الآلة والثاني ان الباء للالصاق والمقصود منه
الملصق والملصق به تابع وبمنزلة الآلة لتحصيل صفة الالصاق
للملصق وبهذا الطريق جعل كثير من مشايخنا كون الباء للالصاق علة
لدخولها على الاثمان التي تكون غالبا من النقود الغير المنتفع بها لانها
بل للتوسل الى غيرها بمنزلة الآلات الا يرى ان لفظ الالصاق
لا يقتضي الاستيعاب حيث يقال الصقت يدي بهذا الجدار و[illegible] الى كله
وان وجد اتصال اليد الى البعض فكذلك حرف الالصاق ولهذا قال
صاحب الكشاف ان المراد يعني في الاية الصاق المسح بالرأس وماسح البعض
ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فان قيل الباء يستعمل لمعان متعددة
والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يتعين الالصاق الا بدليل قلنا
المحققون من اصحابنا وغيرهم على ان الباء حقيقة في الالصاق فقط
دفعا للاشتراك بل للتجوز ايضا في عامة المواضع وذلك لوجود معنى
الالصاق في سائر ما يجعل معاني الباء من الاستعانة والتعدية والسببية
والظرفية والمصاحبة والمقابلة والزيادة اذ الفعل ملصق بما استعين
به عليه وبالمفعول الذي يجاوز اليه بتوسط الباء والمسبب ملصق بالسبب
والظرف بالمظروف ومعنى الالصاق في المصاحبة والمقابلة ظ والمزيدة

لتأكيد معنى الالصاق اذ الحروف الزوائد كلها تؤكد المعاني المثبتة
واذا كان معنى الالصاق موجوداً في جميع مواضع اطلاق الباء جاز تجرد
الالصاق وثبت الخصوصيات بالقرينة مثلا في مثل كتبت بالقلم يحمل الباء
لمجرد الالصاق ويفهم خصوصية الاستعانة بدخولها على الآلة نعم ربما
يدل القرينة على ان الباء مستعملة في الصاق مخصوص فيكون مجازا
لكن هو ان خالف الاصل خير من الاشتراك ويمكن ان يقال لا شك ان الباء
ههنا لا يحتمل سوى الزيادة والالصاق والاستعانة ولا سبيل الى
الحمل على الزيادة مع امكان الحمل على الافادة فيتعين الالصاق او الاستعانة [نه]
وعلى الاول لا يلزم الاستيعاب بالطريق الثاني وعلى الثاني بالطريق الاول [ول]
فان قيل يكون معنى الآية ح ايجابا لقدر المشترك وهو يقتضي ان يكون
الاستيعاب ثابتا بالواجب لانه لا لحصول المسح في ضمنه وهذا ينافي الاطباق [فهم]
على كونه سنة اجيب بان كونه سنة باعتبار اختياره على البعض الذي
يتادى به الواجب لا باعتبار الزيادة على قدر الواجب كما ان قراءة اربعين
آية في الفجر فرض من حيث انها قراءة القرآن لا من حيث خصوص قراءة
اربعين آية وتلك في ضمنها مندوبة من حيث اختيارها على قراءة ما دون
الاربعين وكذلك اقامة الركوع والسجود حتى زعم ابو بكر الاسكاف
مثل ذلك في الغسلات الثلث في الوضوء لكنه بعيد جدا لكونها عدداً
محضا فاذا ثبت جواز الاكتفاء بالبعض بمقتضى الآية فقال الشافعي [رحمه الله]
لا اجمال فيها لان ذلك البعض مطلق اذ لا دليل على التقييد والطريقة

المشهورة

المشهورة المذكورة في كتاب القائلين باعتبار مقدار الربع ان
المراد بعض مقدر والآية غير متعرضة لتعيين مقداره بل محتملة
للمقادير المختلفة فيتحقق فيها الاجمال ويلحق خبر المغيرة بها على
وجه البيان وانما قلنا ان المراد بعض مقدر لوجهين احدهما
ان الوظيفة في ساير الاعضاء مقدرة فيغلب على الظن التقدير في
هذه الوظيفة ايضا ولا يخفى ضعفه وثانيهما ان مسح بعض ما حصل
في ضمن غسل الوجه فلو اريد ذلك لم يحتج الى ايجاب مبتدأ فان قيل لم
لا يجوز ان يكون الايجاب المبتدأ لحصول الترتيب قلنا لان الامر
بالمسح يكون لتحصيله بعد الغسل لا لتحصيله في نفسه وذلك مما لا
دلالة في الكلام عليه ولما سيأتي من الدليل على عدم وجوب الترتيب
فان قيل خروج بعض المقيدات عن المطلق لا يوجب اجماله بل يبقى في
ساير المقيدات على اطلاقه كما ان خروج الكافرة عن اطلاق الرقبة
بعد المؤمنة في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة لا يوجب الاجمال بل
يبقى الاطلاق بحاله في غير الكافرة فلا يلزم من خروج ما يحصل بغسل
الوجه عن اطلاق الآية كونها مجملة اجيب بان خروج بعض
المقيدات انما يوجب الاجمال اذا كان معلوما وههنا ليس كذلك اذ قدر ما
يحصل بغسل الوجه مجهول فيكون الباقي ايضا مجهولا ويثبت الاجمال
وقيل الاجمال للتردد في ان المسح يقتضي الاستيعاب كالغسل او لا يقتضيه
كالصحة وهذا فاسد فانه لو سلم استواء الاحتمالين فالبيان لا يفيد

افتراض الربع اذ لا اجمال في تعيين المقدار بل يفيد عدم كون
المسح مقتضيا للاستيعاب اذا التردد في ذلك وكذلك اطبقوا على ان
الجزء لا يتعين افتراض عين الناصية اذ لا اجمال في حق المحل فتعيين
الناصية للمحلية يفيد لاطلاق الكتاب بالجزء الواحد وهو غير جائز
وبهذا يعرف فساد ما يقال من ان الاجمال للتردد في ان الراس
يحتمل الكل والبعض كالجسم او يختص بالكل كالوجه واعلم ان ما روي
المغيرة رضي الله عنه انما يكون بيانا لمجمل الكتاب بالربع لو كان مسحه على
ناصيته للاستيعاب لكن مسح على خفيه ليس كذلك بلا شبهة قوله
وهو حجة اي ما روي المغيرة رضي الله عنه الحق بيانا بالكتاب حجة
على الشافعي في تقديره المفروض في المسح بالشعرات الثلث وقد سبق ان
هذا وجه شاذ عند الشافعية وما خذه الحلق في الاحرام فانه مقدر
عندهم بالشعرات الثلث في حق التحلل عن النسك ووجوب دم الجناية
وذكر الامام الغزالي رحمه الله بينهما في البسيط بان الحلق منوط
بالشعر وهو اسم جمع ومحل المسح البشرة والشعر يقوم مقامها فان قيل
لو سلم كون الشعر اسم جمع فكون الحلق منوطا به بحيث لا يصدق على
ازالة شعرة او شعرتين ممنوع قلنا كانه يدعي عرفا في ذلك وبالجملة
ثبوت التقدير في الحلق المنوط بالشعر لوضع او عرف لا يقتضي ثبوته
في المسح المنوط بالراس الذي اصله البشرة والشعر عارض ثم هذا كله
عندهم وعندنا مقدر بالربع كالمسح وسياتي تحقيقه قوله وفي بعض

الروايات

الروايات قدره اي بيانا بثلث اصابع ووجهه ان المسح لا بد له من محل
وآلة وان كان احدهما في اللفظ مطويا كان في المعنى منويا والفعل
غالبا يتعدى الى المحل بنفسه والى الآلة بالباء فيلزم استيعابه
لا استيعابها نحو مسحت المنديل بيدي وكثيرا ما يتعدى الى الآلة
بنفسه والى المحل بالباء فينعكس حكم الاستيعاب نحو مسحت يدي
بالمنديل والآية وردت على هذا الاسلوب اذ المحل مذكور
بالباء فيكون الآلة منوية بدون الباء وهي اليد بمعنى الكف
مع الاصابع عادة بل استعمال اليد واجب عند بعض المشايخ
على ما مر فصار كانه قيل وامسحوا برؤوسكم ايديكم فيقتضي استيعاب
الايدي لكن المسح بظهورها غير معتاد وبما بين الاصابع بين
الحرج فعدل عن الاستيعاب الحقيقي الى الحكمي واعتبر قدر ثلث
اصابع ايدي بطونها لا ما بينها ولا ظهورها اقامة للاكثر مما
هو الاصل في آلة المسح مقام كلها فان الثلث اكثر الاصابع وهي
اصل الكف ولذلك يتبعها الكف في الارش بل يتبع ثلثا منها
بالاتفاق بل واحدة عند ابي حنيفة رضي الله عنه بل بعض الواحد
وهو المفصل الواحد عنه في ظاهر الرواية على ما ياتي في كتاب
الديات وانت خبير بان قصر حكم الاستيعاب على ثلث اصابع بما
ذكر من التعليل بعد تسليم دلالة النص على استيعاب الآلة التي هي
الاصابع الخمس مع الكف مشكل وبالجملة انما اعتبر اصالة الاصابع

تكلف ولم يذهب الى ان الآلة عادة هي الاصابع كما وقع في كلام كثير
من المشايخ لظهور ورود المنع عليه وكذلك اعتبار كثرية المثلث
ولم يذهب الى ان المسح يكون بالثلث غالبا كما زعم صاحب التحفة وغيره لا
ن ورود المنع عليه اظهر **قوله وسنن الطهارة** مبتدا وجمع
مجموع لامور المتعاطفة والاضافة بمعنى اللام لا بيانية كما توهم وآثر
الجمع ههنا والافراد في الفرض لان الفروض وان كثرت في حكم الواحد
حيث لا يعتد بعضها عند فوات البعض الآخر بخلاف السنن اذ كل واحد
منها يعد فضيلة وان لم توجد الاخرى والسنة الطريقة المسلوكة في
الدين بلا وجوب وافتراض وهي تثبت بفعل السلوك نفسه او بدليل
يدل عليه كالحديث والمنقول المذكورين في تقديم غسل اليدين وقد
اختلف القائلون بسنيته وهم جمهور العلماء في اشتراط القيود الثلثة
المشار اليها في الحديث وهي الاستيقاظ من النوم وقصد ادخال اليد
في الاناء وتوهم النجاسة المفهوم من التعليل بانه لا يدري اين باتت
يده اي من مكان طاهر او نجس فذهب الاكثرون الى ان قيد الاستيقاظ
من النوم اتفاقي لاعتياد العرب النوم بلا استنجاء واحتمال دوران
ايديهم على مواضع متنجسة وقيل انه شرط حقيقي واليه مال العلامة
شمس الائمة الكردري رحمه الله وما وقع في عبارة القوم من ان ذكر
الاناء على وفاق عادة الناس في ذلك الزمان حيث كانت لهم
انوار على ابواب المساجد يتوضؤن منها يحتمل نفي اشتراط خصوصية

الاناء وهذا مما لا يتصور فيه اشتباه ونزاع للقطع بانه لا فرق
بين الاناء وغيره مما يجتمع فيه الماء كحوض في الارض مثلا ويحتمل
نفي اشتراط قصد ادخال اليد في الماء القليل على ما يشعر به ذكر الاناء
ويحتمل نفي اشتراط قصد ادخال اليد في الماء مطلقا حتى كان النهي عن
غمس اليدين في الاناء نقل عنهما في معنى النهي عن التوضي بدون ذلك
لكون غسل اليدين لازما للتوضي في عادتهم فيكون من قبيل الكناية وما
ذكر الطحاوي رحمه الله ان من نام مستنجيا لا يسن عليه غسل اليدين
صريح في اشتراط توهم النجاسة وربما يشعر باشتراط الاستيقاظ
من النوم ايضا وسيظهر لك من تقرير الدليل الثاني ان مختار المص
اما اشتراط توهم النجاسة دون القيدين الآخرين فيكون ذكرهما
على موافقة الحديث وعدم اشتراط شيء من القيود الثلثة كما هو ظاهر
المحيط والمغني والذخيرة وغيرها وحمل الزاهدي رحمه الله كلام تحفة الفقهاء
على هذا ولا نجد فيما مر من تقرير هذه المسئلة سوى ان قال عند عد السنن
والثالث غسل اليدين الى الرسغين لا ادخالهما في الاناء احترازا عن توهم
النجاسة لا يقال لعله اعتبر قصد ادخال اليد في الاناء وتوهم النجاسة
على موافقة الحديث لانا نقول يأبى عن ذلك ترك قيد الاستيقاظ
المذكور في الحديث في جانب الحكم كغمس اليد في الاناء وليس هذا كترك
توهم النجاسة في عبارة هذا الكتاب لانه مذكور في الحديث في معرض
التعليل فترك بتقييد الحكم به اقتداء بالحديث ووجه التمسك به ان

يوجد خ

النهي عن غمس اليد في الاناء الى غاية غسلها يقتضي طلب الغسل لاجل
تقدير الغمس سواء اريد به صريحه او جعل كناية عن النهي دفعا
للوقوع في المنهي عنه لكن هذا الطلب ليس للايجاب المبني على كون النهي
للتحريم حيث لا يلايمها التعليل بتوهم النجاسة ولا للاستحباب المبني على
كون النهي لمجرد التنزيه حيث لا يلايمها نون التاكيد فيكون لما دون
الايجاب وفوق الاستحباب وهو السنة بناء على النهي لما دون التحريم
وفوق التنزيه فان قيل توهم النجاسة لا يلايم السنية لان مقتضاه
الاستحباب قلنا عدم الملايمة ممنوع بل لا يبعد ان يلايم توهم النجاسة في باب ب
الوضوء المشروط به الصلوة التي هي توجه الى جانب القدس زيادة طلب
الغسل والمشهور في توجيه التمسك بالحديث ان النهي المؤكد يقتضي حرمة
الغمس قبل الغسل والاجتناب عن الحرام واجب وبالغسل يصير مجتنبا
عنه فيكون واجبا بالنظر الى اول الحديث لكنه لا يجب بالنظر الى آخره حيث
اشير الى توهم النجاسة وهو انما يقتضي استحباب غسلها فقلنا بما بينهما وهو
السنة وفيه نظر لان الجمع بين اول الحديث وآخره بهذا الطريق يشعر
بجعلهما دليلين متنافيين وهو بعيد عن التحقيق بل الكل دليل واحد
للقطع بان آخره تعليل لاوله وقرينة صارفة عن الحقيقة الى المجاز فهو
يلايم التعليل فلو كان مقتضاه الاستحباب المنحط عن درجة السنة
كان هو الثابت بالكلام لا السنة ثم المحكي عن الفقيه ابي جعفر ان
الاناء ان كان صغيرا ياخذه بيساره ويغسل يمينه ثلثا ثم ياخذه

بيمينه

بيمينه ويغسل يساره ثلثا وان كان كبيرا فان كان معه
اناء صغير ياخذ به الماء ويفعل كما مر وان لم يكن يدخل
اصابع يده اليسرى مضمومة بدون الكف في الاناء
ثلثا ويصب الماء كل مرة على يده اليمنى ويدلك الاصابع
بعضها ببعض ثم يدخل اليمنى في الاناء كما شاء ويغسل
اليسرى ولا يخفى على منصف ان اللازم من هذا الكلام
خروج الغمس على التقدير الاخير عن حكم النهي للحرج واختصاص
النهي بالتقديرين الاولين ومما يقال من ان النهي على التقديرين
الاولين عن اصل الغمس وعلى التقدير الاخير عن المبالغة
فيه مبني على ان كون الغمس على التقدير الاخير رخصة مقتصر
على قدر ما يندفع به الضرورة من لوازم ذلك النهي و
مقتضياته والا فاللفظ الواحد في استعمال واحد لا يحتمل
معنيين **قوله** ولان اليد آلة التطهير هذا يشعر باشتراط
توهم النجاسة في سنية تقديم غسل اليدين دون الاستيقاظ
من النوم وقصد ادخال اليد في الاناء ولو اريد تنظيفهما
عن النجاسة الحكمية كان سنة مطلقا فيقرب مما ذكر في المحيط
فان قيل الاستدلال بالحديث لا يرد على المدعى لانه
لو افاد السنية بدون الاستيقاظ وقصد الغمس من
جهة كونهما على وفق العادة لا يفيدها بدون اشتراط

توهم النجاسة حيث ذكر على وجه التعليل اجيب بان ما جعل سنة
بمعنى ينبغي سنيته بدون ذلك المعنى كالرمل في الطواف والظ
ان الحديث دليل على بعض المدعى والمعقول على الكل ومثل هذا
كثير في هذا الكتاب واما ما عسى يتوهم من ان كون اليد آلة
التنظيف من النجاسة الحقيقية والحكمية لا يستلزم ان
يكون تقديم تنظيفها عن النجاسة الحقيقية المتوهمة او الحكمية المحققة
سنة غايته الاستحباب فقد مر الاشارة الى جوابه وربما يحمل
هذا الوجه على بيان الحكمة دون الاستدلال وهو خلاف ظا هر
اللفظ **قوله** وهذا الغسل الى الرسغ اى منتهى الكف عند المفصل
لانه يكفي في حصول المقصود وهو تنظيف الآلة لا يقال هذا
تفسير في مقابلة النص لان المذكور فيه اليد هو اسم للمجموع لا نا
نقول كون المعنى فيه تنظيف آلة التطهير معلوم بحيث يستوي
فيه المجتهد فيه وغيره وبمثله جاز ان يصرف النص عن الحقيقة
الى المجاز سيما والمعهود في الغمس الذي نهى عنه هذا العذر مع
انه قد شاع غسل اليد بمعنى غسل الكف في العرف واستعمال
اليد في الكف وارد في الشرع ايضا كما في السرقة **قوله ويسمى
الله تعالى** قبل يتعوذ ويبسمل كما هو المشهور وعن الطحاوي
رحمه الله انه يقول بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وعامة
من المعلوم ان محل التسمية هو الابتداء حتى يكون للعمل كله في فضل

الاستدلال عليها يقتضي كونها سنة والمراد بالحديث نفي الفضيلة
كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لا نفي الجواز الذي هو الظ
لان اطلاق الكتاب يقتضي الجواز بدونها وهو راجح على خبر الواحد
ولقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع بدنه ومن
توضأ ولم يسم كان طهورا لاعضاء الوضوء ولان الثقات حكوا وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يأتوا بالتسمية ولانه عليه السلام
علم الاعرابي الوضوء ولم يذكر التسمية فهذه الروايات تقتضي جواز الوضوء
بدون التسمية فحمل الحديث المذكور على نفي الفضيلة جمعا بين الادلة
فان قيل لا يتعين من نفي الفضيلة بدونها السنية لصدقه مع الاستحباب
قلنا المراد نفي الفضيلة المعتد بها لانه اقرب الى الحقيقة كما في قوله
عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فانه يفيد سنية الجماعة
والظاهر ان المص رحمه الله ترك الزيادات اكتفاء على ما هو اهم
وهو نفي توهم ارادة الظ فان قيل بل الاقرب الى الحقيقة اثبات
الوجوب فلم لم يحمل عليه كما في قوله عليه السلام لا صلوة لمن لم يقرأ
بفاتحة الكتاب قلنا الدليلين الاخيرين فانهما يفيدان عدم الوجوب
كعدم الافتراض اذ لو كان تركها موجبا للاثم لما سكت عنها النبي عليه السلام
في تعليم الاعرابي ولا اتى بها وما اهمل رواتها الصحابي وقد تمسك
فيه بجميع الوجوه المذكورة من حيث اقتضاؤها جواز الوضوء بدون
التسمية وذلك لان وجوب الشيء في الوضوء يمنع جوازه بدونه

بخلاف الصلوة بناء على ان الصلوة عبادة مقصودة لذاتها فجاز ان
يجب لها فيها شيء لذاته بحيث لا يمنع تركه جوازها بل يوجب الاثم
والوضوء ليس بعبادة مقصودة وانما شرع شرطا لجواز الصلوة ووسيلة
اليها فما يجب فيه يكون وجوبه من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فيكون له
مدخل في الشرطية فلا يجوز الصلوة بدونه فلا يجوز الوضوء ايضا ضرورة
ان جواز الوسيلة بافضائها الى المقصود وهذا سر ان اصحابنا لم يثبتوا
الواجبات في الوضوء باخبار الآحاد في مقابلة اطلاق الكتاب واثبتوها
في الصلوة واعترض بانه لو سلم ان الوضوء لم يشرع الا شرطا للصلوة
فلا نم ان ما يجب فيه لا يكون وجوبه الا من هذه الجهة بحيث يكون له
مدخل في الشرطية بل لا يعتبر فيه ان يكون لاجل الصلوة ولمعنى راجع
اليها سواء توقف عليه جوازها كالفرايض او كمالها الذي يكون
في الاخلال به اثم وعقاب كالواجبات او لوم وعتاب كالسنن
او لا يكون فيه شيء من ذلك كالآداب قيل اثبات الوجوب في الوضوء
كما في الصلوة يستلزم التسوية بين التبع والاصل وهو لا يجوز بخلاف
النفيين فيهما لظهور التفاوت حيث يثبت التبع بثبوت الاصل و
يسقط بثبوته وقيل خبر التسمية ورد في غير عبادة او في عبادة غير معقودة
فحمل على السنية حطا لرتبته عن خبر الفاتحة فانه ورد في عبادة معقودة
ولا يخفى ضعف الوجهين **قوله والاصح انها مستحبة** اي لا سنة
وان سماها في الكتاب سنة اي مختصر القدوري لا المبسوط فان المذكور

فيه

فيه لفظ الاستحباب وذلك لانه لم يشتهر المواظبة عليها من النبي عليه السلام
وحكى جمع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وضوءه عليه السلام بافعاله
وجمع منهم باقواله ولم يرو من جمهورهم نقل التسمية ولا ذكرها مع
انهم لم يتركوا الفرايض وما روي انه عليه السلام سمى في وضوئه
فليس ذلك لخصوصية الوضوء بل لان التسمية مستحبة في كل امر ذي بال
والحديث المذكور ضعفه ابن حنبل رضي الله عنه ولو ثبت يحمل على
الاستحباب جمعا بين الادلة وقد يستدل على ثبوت ترك التسمية من النبي
عليه السلام بانه لم يرد السلام على مهاجر بن قنفذ
رضي الله عنه
قبل الوضوء معتذرا بكراهة ذكر اسم الله تعالى على غير طهارة ويتوجه
عليه ان الظاهر كون المراد بالذكر المذكور في هذا الحديث ما لا يتعلق
به اكمال الوضوء فلا يكون من مستحباته والا لزم ان يكون التسمية
قبل الوضوء وكثير من الاذكار المأثورة في اثنائه مكروهة وهو
مخالف الاتفاق **قوله ويسمي قبل الاستنجاء** ليقع التبرك بالتسمية
في هذه السنة وبعده لانه ربما يشبه تطهير ساير البدن من القذر
فيقع شبهة في كونه من الوضوء فيبتدأ بها فيما بعده ايضا احتياطا
هو الصحيح اي ان يسمي مرتين هو الصحيح لا الاقتصار بها عليها قبل الاستنجاء
كما قال بعض المشايخ ولا على ما بعده كما قال بعضهم بناء على ان الاتيان
بها قبله ذكر الله تعالى حال كشف العورة وهو ترك الادب فيه منع
قوله والسواك فسر السواك في عامة كتب اللغة بالمسواك

وهو العود وذكر ابن فارس في كتابه المسمى بما يسمى اللغة انه يأتي
بمعنى استعماله ايضا ففي الاول يقدر مضاف اي استعمال السواك و
على الثاني لا حاجة الى التقدير لكن الضمير في قوله وعند فقد عايد الى العود
فاما ان يعتبر دلالة لفظ السواك على العود وان كان بمعنى استعماله
او يجعل من قبيل الاستخدام ثم ان الاستياك مستحب في جميع الاوقات ويتأكد
الاستحباب عند التوضي ووقته عند بعض المشايخ قبل الوضوء يستاك
ثم يتوضأ وعند بعضهم حال المضمضة **قوله** كان يواظب عليه اطلق المواظبة
ههنا وفي سائر ما استدل بها على السنة فيه من المضمضة والاستنشاق
ورفع اليدين عند تكبيرة الاولى اشعارا بان المروي في هذه الصور هي
المواظبة المطلقة اذ بها يثبت السنة لا المواظبة المقيدة بعدم الترك
فانها امارة الوجوب على ما ذكر في كثير من الكتب وصرح به المصنف في
باب سجود السهو اما دلالة المواظبة المطلقة على السنة فلانها يفيد كون
الفعل طريقة مسلوكة في الدين وان لا ينافي الترك نادرا ولا يلزم من
الترك النادر انتفاء السلوك فالسنة هي الادنى المتيقن به عند اطلاق
المواظبة ولا تعرض للزايد من الوجوب والافتراض بل ربما يوجد ما
يقتضي عدمهما من ثبوت الترك بدليل كما في الاستياك فانه لم يذكر في
كثير من الاخبار الحاكية وضوء النبي عليه السلام واما دلالة المواظبة
مع عدم الترك على وجوب الفعل فلانه لو لم يكن واجبا لترك النبي عليه السلام
مرة تعليما للجواز لانه بعث شارعا ومبينا فلا يتصور منه الاخلال

بالبيان

بالبيان في موضع الحاجة كذا ذكروه وفيه بحث لان لزوم الترك
على تقدير عدم الوجوب ممنوع والتعليل بتعليم جواز ساقط لان الجواز معلوم
بحكم الاصل اذ الاصل في الاشياء عدم الوجوب فان قيل الاصل لا يعارض المواظبة
فلذا يعارضها اياها مبنية على كونها دالة على الوجوب وهو اول
المسألة فان قيل يكفي كونها موهمة للوجوب قلنا لا يثبت المدعى حينئذ
اذ الموهم للشيء لا يكون دليلا عليه وغاية ما يمكن ان يقال وان كان
للمناقشة فيه مجال ان المواظبة على فعل مرة مديدة موهمة لوجوبه
فيتحقق الحاجة الى بيان عدم الوجوب فعند الاستمرار على الفعل وعدم
البيان بالترك مع انتفاء بيان آخر يصير الموهوم مظنونا فيجب العمل به
قوله والمضمضة والاستنشاق هما فرضان في الوضوء عند
اهل الحديث بدليل المواظبة وعندنا المواظبة لا يفيد الافتراض اصلا
سيما في مقابلة اطلاق الكتاب وانما الكلام في افادتها الوجوب على
تقدير عدم الترك مع ان هذا التقدير لم يثبت اذ لم يرد ذكرهما في ضمن
تعليم الاعرابي ولو سلم ثبوته فهذه الدلالة عند انتفاء بيان عدم الوجوب
وقد يتبين حيث ورد في الخبر انهما سنتان في الوضوء كما سيأتي **قوله
كيفيته** اي كيفية فعلهما اشار الى امور ثلثة مسنونة فيهما هي تثليث
كل منهما والترتيب المشار اليه بكلمة ثم وتجديد الماء في كل مرة من مراتهما
قوله هو المحكي من وضوئه عليه السلام صحيح بالنسبة الى تثليث كل منهما فانه
حكي في كثير من الاخبار الصحيحة وكذا بالنسبة الى الترتيب لرواية شيخ الاسلام

ابي بكر رحمه الله عن عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما حكيا وضوء رسول الله
صلى الله عليه وسلم فغسلا ايديهما وتمضمضا ثم استنشقا وفي رواية مسلم
رحمه الله عن زيد بن عاصم الانصاري رحمه الله انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم
توضا فمضمض استنثر والاستنثار على ما ذكر محي السنة هو الاستنشاق
عند البعض فالتعريب ح ظ ونفض ما في الانف بعد الاستنشاق
عند الاخرين على ما يوافق قوله عليه السلام اذا توضا احدكم فليجعل في انفه
ماء ثم ليستنثر فالغرض ح ا نفض ما في الانف ترتب على الاستنشاق
فتأخره عن المضمضة تأخر الاستنشاق عنها ضرورة وكذا بالنسبة
الى ما تضمنته تجديد الماء في كل مرة من الفصل بينهما في الاغتراف
لرواية ابي داود عن طلحة ابن مصرف عن ابيه عن جده رضي الله عنهم
انه قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فرأيت
يفصل بين المضمضة والاستنشاق وفي رواية شرح السنة عن شقيق
ابن سلمة رضي الله عنه انه قال شهدت عثمان وعليا رضي الله عنهما
توضآ ثلثا ثلثا وافرد المضمضة من الاستنشاق واما بالنسبة
الى عدد الغرفات فلم نظفر برواية عن النبي صلى الله عليه وسلم في شيء
من كتب الحديث والفقه ولعل المص وجدها او قصد بقوله هو المحكي
رد ما نسب الى الشافعي رحمه الله في عامة كتب اصحابنا من الافضل
ثلث غرفات يتمضمض ويستنشق بكل واحدة منهن ويحكى في هذا المقصود
كون الفصل والترتيب محكيين اذ لا فصل في هذا القول وهو ظاهر

ولا يترتب ضرورة العود الى المضمضة بعد الاستنشاق في المرة الثا نية
والثالثة واعلم ان للشافعية في هذه المسألة مذاهب احدها ما ذكر
والثاني مثل قولنا والثالث ان يأخذ غرفتين يتمضمض باحديهما ثلثا
ثم يستنشق باخرى ثلثا قال مشايخنا لا يجوز الاستنشاق بهذا
الطريق لعود الماء المستعمل ومرادهم عدم جوازه في المرة الثانية
والثالثة اذ لا مانع من الجواز في المرة الاولى والرابع ان يأخذ
غرفة واحدة لهما مع الاختلاف في انه تقدم مرات المضمضة او
يخلطها بمرات الاستنشاق ولا يجوز الاستنشاق عندنا على التدبير ين
وينبغي ان لا يجوز المضمضة عندنا ايضا على التدبير الاخير وبالجملة
فلا يخفى ان مذهبنا اقرب الى النظافة واوفق بالقياس اذ المعهود في
الوضوء تجديد الماء في الوضوئين المتعددين وفي كل مرة من مرات التثليث
ثم عضو واحد وما روي انه تمضمض واستنشق من غرفة واحدة
ومن كف واحد فمعارض بما ذكر من رواية الفصل بينهما فيصار الى
القياس وقد يقال معنى مضمضته واستنشاقه من كف واحد عدم الجمع
فيهما بين الكفين كما في غسل الوجه او عدم توزيعهما على الكفين كما
زعم من خص المضمضة باليمين والاستنشاق باليسار لاختصاص
اليسار بمواضع الاذى **قوله ومسح الاذنين** يعني ظاهرهما وباطنهما
للروايات الكثيرة الصحيحة في ذلك **قوله** وهو سنة بماء الرأس ههنا خلا فيتان
بيننا وبين الشافعي رحمه الله احديهما ان سنة مسح الاذنين تتأدى

بالبلل الباقي بعد مسح الرأس عندنا ولا تتأدى عنده لأن الأذنين
عضوان على حدة أما متميزان عن الرأس والاستعمال إنما في عضو بعد
استعماله في عضو آخر لا يجوز وفاقا ونحن نقول الأذنان من
الرأس بالحديث والاستعمال إنما يخرج من الطهورية بعد استعماله في
جزء آخر منه جائز وفاقا ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذا الخلاف
بأن يكون إضافة الماء إلى الرأس باعتبار استعماله فيه والمعنى أن
مسح الأذنين سنة في نفسه بذلك البلل خلافا للشافعي رح
فإنه يجعله به لغوا وبدعة ولا يعتد بهذا الكلام ح إلا أنه يعتبر
ذلك البلل خلاف السنة والثانية أن السنة في مسح الأذنين
عندنا أن يأتي به بالغرفة التي أخذها للرأس وإن كان يأتي
بالغرفة الجديدة وعنده أن يأتي به بالغرفة الجديدة وإن كان
يأتي بالغرفة التي أخذها للرأس إذ لم يكن ببلل مستعمل ومبنى
هذا الخلاف أيضا أن الأذنين من الرأس عندنا له سائر الأجزاء و
سائر الأعضاء ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذه الخلافية أيضا
بأن يجعل إضافة الماء إلى الرأس باعتبار الأخذ فاعتبرا فإنه لا
باعتبار استعماله فيه والمعنى أن مسح الأذنين سنة بالماء المأخوذ
للرأس غير سنة بالماء الجديد لا في نفسه بل من حيث كونه بغير الماء
المأخوذ للرأس خلافا للشافعي رح فإنه سنة عنده بالماء الجديد غير
سنة بالماء المأخوذ للرأس لا في نفسه بل من حيث كونه بغير الماء الجديد

فالحكم

فالحكم بالسنية عليه نفيا وإثباتا في هذا الوجه باعتبار حيثية
القيد **قوله** لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس هذا الحديث
روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم أبو أمامة الباهلي
وقال أبو داود والترمذي شك حماد أنه من قول أبي أمامة أم من
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن الصلاح هو ضعيف عند
أهل الحديث مع كثرة أسانيده ووجوهه وأصحابنا رحمهم الله اعتمدوا
عليه في الخلافيتين المذكورتين ووجه الاستدلال به أن كلمة من
للتبعيض والمراد بيان الحكم دون الخلقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم
بعث لبيانه دون بيانها ولأن كون الأذنين خلقة من الرأس
بمعنى منبت الشعر مخالف للعيان وبمعنى ما فوق العنق غني عن البيان
فتعين كونه فيهما حكما وليس للرأس بمعنى ما فوق العنق حكم واحد يمكن
إثبات مثله للأذنين بل ينبغي أن يراد به منبت الشعر وهو محل
المسح وح يثبت بالحديث أمور ثلاثة الأول أن يكون وظيفتهما المسح
كما ذكر في النافع والثاني أن يجوز مسحهما بالبلل الباقي عن مسح الرأس
كما أشير إليه في الخلافية الأولى والثالث أن يكفي فيهما الغرفة التي
للرأس كما أشير إليه في الخلافية الثانية فإن قيل لم لا يجوز أن يكون
جعلهما من الرأس باعتبار الأمر الأول فقط أو باعتبار الأمر الثاني
من غير ملاحظة الثالث أو باعتبار الأمر الثالث من غير ملاحظة
الثاني فعلى الأول لا يحصل به المقصود في الخلافيتين وعلى الثاني في

الخلافية الثانية وعلى الثالث في الخلافية الاولى قلنا لانه تخصيص
بلا دليل مع ان جعلها من الراس بمجرد الاشتراك في الوظيفة بعيدا
جدا غاية له ان يجعل الخف من الراس والرجل من الوجه فان قيل هنا
حكم رابع هو ان سقط فرض مسح الراس بمسحها فلو لم يعتبر قلنا لانها منه
حكما بالخبر الواحد فاشترط الراس الحقيقي في سقوط الفرض الثابت
بالكتاب للاحتياط واكتفى فايدة جعلها منه بثبوت الاحكام السابقة
وهذا كما جعل فايدة كون الحطيم من البيت بالخبر الواحد وجوب جعل
الطواف وراه لا سقوط ما فرضه الكتاب من استقبال البيت باستقبا له
قوله وتخليل اللحية كيفيته ان يشبك اصابعه في خلالها من
اسفل بعد تثليث الغسل للوجه وانما لم يجعل فرضا مع ظهور الحديث
فيه استلزامه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ولانه لم يذكر في كثير
من اخبار الوضوء ولهذا لم يجعل واجبا **قوله** وجايز عندهما يعني ليس
ببدعة كمسح الحلقوم لان النبي عليه السلام فعله ومطلق فعله من غير دليل
زايد يقتضي الاباحة على المذهب الاصح كما تقرر في الاصول ولا
سنة لان السنة يكون في محل الفرض اكمالا له ولا فرض في داخل
اللحية فلا يسن تخليله وذكر فخر الاسلام انه سنة عند ح مستحب عندهما
وهذا اقرب اذ المروي فيه ليس مجرد فعله عليه السلام حتى لا يتجاوز
الجواز بل انضم معه امر جبريل عليه السلام بل امر الله تعالى صريحا كما ذكر
في سنن ابي داود ان النبي عليه السلام كان اذا توضا اخذ كفا من ماء

فيدخله

فيدخله تحت حنكه ويخلل به لحيته ويقول هكذا امرني ربي فلو لم
يكن سنة لما ذكر فلا اقل من الاستحباب ويمكن ان يحمل الجواز ههنا
على ما لا حرج في فعله وتركه ويراد بالحرج اعم من الاثم والعقاب
او اللوم والعقاب فيحمل الاستحباب في مقابل السنة ولما كان المحقق
ههنا نفي السنة اقتصر على دليله ثم لا يخفى ان اكمال الفرض في محله
لا ينحصر في بعض السنن كالنية في الوضوء واعفاء اللحية ونحوه
من السنن الغير التابعة لفرض ولا تظهر في كثير منها الا بتكلف
شديد بعيد عن الاوهام ولا حاجة في ثبوت المطلوب الى اجراء
لفظ السنة على اطلاقه بل يكفي ان يراد السنة المعتبرة في شيء له
فرض يجانسه تلك السنة والقرينة على التقييد كون الكلام في ايصال
الماء الى الداخل اي الى داخل اللحية ولو خص بالسنة المعتبرة في الوضوء
المجانسة لفرض فيه كانت القرينة على التقييد ادل والكلية في الا د
اظهر لا يقال فاللازم من هذا الدليل عدم كون سنة مخصوصة في
الوضوء لا عدم كونه سنة فيه مطلقا لانا نقول كونه سنة بدون
الخصوصية ممتنع لكون الخصوصية لازمة له فلو لم يكن سنة مخصوصة
في الوضوء لم يكن سنة فيه اصلا واعترض بان هذه الكلية منقوضة
بغسل اليدين في ابتداء الوضوء فانه محصل للفرض لا مكمل اذ المكمل
يكون زايدا على الاصل لا محالة وبالاستنجاء والمضمضة والاستنشاق و
ومسح الاذنين واجيب بان غسل اليدين ابتداء فهو ان غسلهما في نفسه

فرض والسنة عائدة الى شمل الابتداء فالسنة تقديم غسلهما وهو لا
يحاشي فرضا وتوكيهما ان غسلهما ابتداء سنة ينوب عن الفرض لا نحو
عن نسائح على انه لا ثبوت عن الفرض فيما حكاه صاحب المحيط عن
شمس الائمة السرخسي رحمه الله وان استشكل بان الفرض تطهير المحل وقد
قد حصل واما عن الاستنجاء فلانه تطهير الخبث والمفروض في الوضوء
تطهير الحدث فلا ينافي سنة واما عن البواقي فما ذكره الجمهور ان المراد
بمحل الفرض محله في الجملة وباعتبارهما داخل الفم والانف كذلك
لكونهما داخلين في حدود الوجه ظاهرين من وجه وكذا الاذنان ٥
لكونهما من الرأس بالحديث محلين لاقامة فرض المسح بالباقي المستند اليه
لكن يرجح الاحتساب عليه وعلى هذا يتوجه ما اشير اليه في الاسرار
ان داخل اللحية محل للفرض بهذا المعنى لانه محل له حقيقة قبل الالتحاء
وهو يكفي في محليته له في الجملة وباعتبار ما يعلم كيف وتحليته للفرض
ليس دون محليته داخل الفم والانف ان لم يكن فوقها ثم ههنا بحث
آخر وهو انه ان اريد ان الفرض في محليته ماهية السنة
المخصوصة حتى يكون انتفاؤها كما في تخليل اللحية وثبوته
بثبوتها كما في تخليل الاصابع ممنوع بل كون السنة باسرها متحدة
بالماهية مختلفة بالعوارض من الظواهر التي تجري مجرى القطعيات
وان اريد انه لا ذكر للسنة المخصوصة حتى يلزم من انتفائه انتفاؤها
فلا دليل عليه غاية الامر ان كل تقرر سنية المخصوصة كتثليث

الغسل

الغسل واستيعاب الرأس بالمسح بل اطالة القراءة والركوع والسجود
ان جعلت سنة وكونه كذلك بهذه الصفة واما ليس بهذه الصفة فما يجب
تخليل اللحية كتخليل شعر الرأس وتثليث مسح المؤدي الى التبديل المنافي
للتكميل ونحو ذلك يعتقد ذلك عدم سنيته وهذا متردد الدلالة
بين اللزوم والاتفاق وكان في ذلك قيل اشارة الى ضعف هذه
الرواية والدليل **قوله** وتخليل الاصابع اي اصابع اليدين والرجلين
وكيفيته في اصابع اليدين ان يشبك بينهما وفي اصابع الرجلين ان
يخلل بخنصر يده اليسرى مبتديا من خنصر رجله اليمنى الى خنصر رجله
اليسرى ثم من البين انه لا بد من وصول الماء الى ما بين الاصابع كسائر
اجزاء اليد فقال شيخ الاسلام ابو بكر رحمه الله التخليل قبله فرض وبعده
سنة كذا في المحيط وقال شمس الائمة الحلواني رحمه الله هو سنة مطلقا
لان الماء بلطافته وقوة سيلانه يصل الى ما بين الاصابع وان لم
يخلل واكتفى في الخروج عن العهدة بهذا الظاهر وقيل هذا في اصابع
اليد لكونها مفتوحة لا في اصابع الرجل اذ يضعف ذلك الظاهر
فيها ويقوى احتمال عدم الوصول لانضمامها وبركها فلا بد من تخليلها
وقيل قد ينضم اصابع اليد ايضا بان يأخذ الماء بجمع كفيه فيفرض تخليلها
وعليه حمل الامر في قوله عليه السلام اذا توضأت فخلل اصابع يديك
ورجليك واليه اشير في شرح السنة فعند من جوز الاقتصار الى
تخليل الاصابع في ايصال الماء الى ما بينها كان هذا النوع من التخليل

عملاً ظاهراً لفوات الكتاب حيث يكون الامر على حقيقته ولا بد
التعليل وعند من لم يجوز ذلك تعين كون الامر للسنة لا الافتراض
او الايجاب بسكوت بعض احبار الوضوء عنه مع لزوم الزيادة على
الكتاب بخبر الواحد لو جعل فرضا واما التعليل فالمتبادر منه الوعيد
بتخليل النار على تقدير ترك التخليل وهو لا يلائم السنية فيأول بالترك
مع عدم رؤيته سنة كما اول به قوله عليه السلام فمن زاد على هذا او
نقص فقد تعدى وظلم وان حمل على مجرد الوعد بان تخليل الاصابع لكونه
عملاً بالسنة يدفع ما يقتضيه الخطيئات المكتسبة بها من تخليل النار اذ
منطوق الكلام ليس الا نفي تخليل النار على التخليل فلا اشكال **قوله** ولانه
اكمال الفرض في محله تقرير هذا التعليل منقوض بالغسل مرة رابعة فانه
اكمال للفرض في محله وليس بسنة والجواب انه بعد المرة الثالثة زائد محض
لا اكمال فان قيل جعله بعد المرة الثالثة زائدا وجعل المرة الثالثة بعد
المرة الثانية اكمالا وسنة تحكم قلنا لا نم ان المرة الثالثة سنة ليلزم
كونها اكمالا اذ عدها بعض المشايخ نفلا ولو سلم انها سنة فلا نم
لزوم الاكمال لكل سنة ولا يلزم من عدم كون بعض السنن اكمالا كذب
الكلية اللازمة من هذا التعليل على كون كل اكمال سنة بل يلزم كذب الكلية
المذكورة في تخليل اللحية وهي ان كل سنة اكمال وقد عرفت ان المصنف
لم يذكرها على وجه يفيد كونه جازما بصدقها **قوله وتكرار الغسل**
الى الثلث اراد به تثليث الغسل فالغاية اعني الى الثلث لا تتعلق

بالغسل

بالغسل لانها ان كانت خارجة كما هو الظاهر من كونها للمد والموافق
لخروج الثالث ودخول الطلقتين في انت طالق من واحدة الى ثلث
عند ابي حنيفة رضي الله عنه افاد الكلام تكرار الغسلتين وهو باربع مرات
وان كانت داخلة كما هو الموافق لدخول الثلث في وقوع ثلث
طلقات عندهما في المثال المذكور افاد الكلام تكرار الغسلات
الثلاث وهو بست مرات بل يتعلق بالتكرار وح ان كانت
الثلث صفة لمرات التكرار يعتبر خروج الثالث كما هو الظاهر
الموافق لقول ابي حنيفة رضي الله عنه فيفيد الكلام التكرار
مرتين وهو بالغسلات الثلث وان كانت صفة لمرات الغسل
يعتبر دخول الثالث كما يوافق قولهما فيحصل المقصود فليتامل
والاشارة في قوله عليه السلام هذا وضوء من لا يقبل الله
الصلوة اي صلوته الا به يرجع الى التوضي باعتبار الاتيان باصله
لا باعتبار الاقتصار على المرة لا باعتبار ما قارنه من النية
والترتيب والموالاة او مقابلاتها بدليل قوله عليه السلام
هذا وضوء من يضاعف له الاجر مرتين اذ مضاعفة الاجر مرتين
يناسب التوضي مرتين قطعا لكن الاجر انما يكون على تقدير النية
فظهر ان الاشارتين في هذا وضوئي ومن زاد على هذا الخ
الى التوضي ثلثا والزيادة والنقصان باعتبار العدد فجعلهما
مستندا باعتبار اعضاء الوضوء او باعتبار الحد والحدود كما في

جماع

المبسوط بعيد وما جاء في الروايات المعتمد عليها ان النبي عليه السلام
توضأ مرة مرة من غير ذكر المرتين والثلث وانه عليه السلام توضأ
مرتين مرتين من غير ذكر الثلث وكان في الزيادة لطمانينة
القلب او بنية وضوء آخر ترك ما يريبه الى ما لا يريبه
فاذ زاد النور على النور ذكره في تأويل الوعيد المشار اليه
بلفظ التعدي والظلم انه باعتبار عدم رؤيته الثلث سنة
وبهذا ظهر ان الثلث ليس من السنن الاصلية والا فتاركها
لا يخرج عن لحوق الاثم ما فلا حاجة الى التأويل اللهم الا ان يتم
من الطلاق التعدي والظلم نوع كما في الاثم ثم التعدي يرجع
الى الزيادة قال الخليل التعدي في الامر تجاوز ما ينبغي ان
يقتصر عليه كذا ذكره ابن فارس والظلم الى النقصان قال الله
ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وتكرار مرة ومرتين وثلثا
لتعدد المنقولات **قوله ويستحب للمتوضي** اراد بالاستحباب
كون الفعل مطلوبا مطلقا فيتناول السنة وما فوقها ودونها
او كونه مطلوبا من غير جزم في الطلب فيتناول السنة وما دونها
دون ما فوقها ولم يرد به المعنى الاصطلاحي المخصوص بما دون
السنة المشهور عند اصحابنا لان الامور المذكورة بعد سنة
سنة كما صرح به وانما اراد لفظ يستحب ولم يقل فان ينوي
بالعطف على السنن السابقة اما اعتدادا بقول الشافعي رحمه الله

في النية والترتيب وقول مالك رحمه الله في استيعاب الراس بالمسح
حيث ذكر لفظا يحتمل السنة والافتراض وهذا على المعنى الاول
ولا يكون قوله وعند الشافعي رحمه الله فرض داخلا في حيز القول
معطوفا على خبر المبتدأ اعني قوله سنة عندنا او تهاونا بمذهبهما
حيث زاد لفظا لا تنصيص فيه على طلب متأكد ليكون اشد مقابلة
لاثبات آكد الطلب وهو الافتراض الذي ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه
بل مالك ايضا في النية والترتيب وتفرد به مالك رحمه الله في
الاستيعاب وهو يناسب المعنى الثاني ولا يكون قوله وعند الشافعي
فرض غير داخل في حيز القول بل معطوفا على مجموع قوله فالنية
في الوضوء سنة عندنا بخلاف المبتدأ وهو اشبه بعادة القوم بخلاف ظ
بالنسبة الى المذاهب المخالفين **قوله لانه عبادة** حاصله قياس
الوضوء على التيمم بجامع معنى العبادة وذكروا في بيان كون
الوضوء عبادة انها عبارة عن فعل يؤتى به تعظيما لله تعالى و
ثوابا عليه والوضوء كذلك وانما خص التيمم بالقياس عليه من بين
العبادات لانه اشبه بالوضوء ولان كونه عبادة يستلزم كون
الوضوء ايضا كذلك اذ ثبوت العبادة في البدل بثبوته في الاصل
كما في ابدال الكفارات وعكسه ابدال المغصوب فان قيل ان اراد
ان كل وضوء عبادة فممنوع كيف ولولا انقسامه الى عادة وعبا دة
لم يصح دعوى اشتراط النية فيه اذ لا افتقار اليها لتحقق معنى

الاخلاص لتمييز العبادة عن العادة الاترى ان التيمم الذي هو
اصل في هذا القياس متردد بين الامرين وكذا الصلوة والزكوة
والصوم ونحوها وان اراد ان بعض الوضوء عبادة فهو
لا يفيد المدعي بل الوضوء الذي هو عبادة ليس الا الوضوء
المقارن للنية وليس في الحكم بعدم صحته بدون النية بعد
اعتبار مقارنتها معها كثير جدوى قلنا ينبغي ان يراد بالعبادة
هنا ما يصلح لتعظيم الله تعالى بامره وكان هذا هو المراد بتنويها صنيعه
المذكور فيتجه دعوى كون كل وضوء عبادة ولكن يبقى
الكلام في عدم صحة العبادة بهذا المعنى بدون النية لانه
ان اريد به عدم وقوعها قربة بالفعل فمسلم ولا يضرنا
وان اراد عدم صلوحها لافادة الغرض المطلوب بها شرعا
فممنوع فان من العبادة بهذا المعنى ما يفيد الغرض المطلوب
به من غير نية كازالة النجاسة الحقيقية والسعي الى الجمعة ونحوهما
ويجوز ان يراد بالعبادة عرفا ما شرع تعبدا من غير ان
يهتدي العقل الى درك معناه فان الوضوء يطهر الطاهر
اذ لا لوث باعضاء الوضوء حقيقة والعقل يأباه وح يكون
الكلام في هذه المقدمة اعني كون الوضوء عبادة بهذا المعنى
كما سنبينه ولا يخفى ان الدليل الذي ذكر من جهة اصحابنا
في الكتاب ناظر الى التقرير الاول مشير الى الدخل الذي اورد

عليه

عليه وان امكن تطبيقه على التقرير الثاني **قوله** ولنا
انه كل فعل امر به وصلح قربة الى الله تعالى يفتقر في وقوعه
قربة بالفعل الى النية اذ هي الاخلاص المشروط في جميع
القرب والطاعات وفاقا لكن الوضوء في وقوعه مفتاحا
للصلوة لا يفتقر اليها ولا الى صفة القربة المبنية عليها
لو وقع طهارة بدونها وهو يستلزم وقوعه مفتاحا للصلوة ة
اما وقوعه طهارة بدونها فلاستعمال المطهر وهو الماء الذي
يفيد الطهارة قصدها المستعمل او لم يقصد بدليل انه يطهر
الثوب ونحوه بلا نية وذلك لانه يطهر بحسب الخلقة
كالنار محرق ومرطب بحسبها فيستغني عن النية في تطهيره كما
يستغني عنها في ازالته وترطيبه وقد تقرر كونه كذلك
في الاذهان على اختلاف الاديان وتأيد بنص القرآن
قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وانزلنا
من السماء ماء ليطهركم به فان وصف الماء بالطهورية اي
المطهرية لما سيأتي وتعليل انزاله بالتطهير سيما في مقام
المنة يشعران بما ذكر قلنا مسلم واما ان وقوعه طهارة يستلزم
وقوعه مفتاحا للصلوة فلان المقصود في حال وجوب الوضوء
رياب هو الطهارة تحقيقا لاهلية القيام بين يدي رب الانام
لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم به واذا حصل المقصود

وجب الاكتفاء به واعترض على هذا الدليل اولاً بانه بالنجا[سة]
يزال بالماء على اعضاء الوضوء حكما فلا يعقل كونه طهارة بالماء
اصلا بل معنى التطهير في الاية المذكورة ازالة نجاسة السيئا[ت]
التي لا يزيلها الا الحسنات المشروطة بالنيات وهي السبب في
صيرورة الماء مستعملا عند محمد رحمه الله كما سيأتي وبهذا الاعتبا[ر]
سمي طهارة او باعتبار انه تعبد بما يشبه الطهارة من جهة
استعمال آلة التطهير وثانيا انه لو سلم وجود نجاسة قابلة للزوال
بالماء في اعضاء الوضوء فلا شبهة ان حكم الشريعة لا باعتبا[ر]
الحقيقة واذا كانت النجاسة حكمية كانت الطهارة ايضا حكمية
فتنتفي الحالية كما يتم غاية الامر ان يتم طهارة حكمية من
حيث المحل والآلة والوضوء من حيث المحل فقط وثالثا انه لو
سلم كون الطهارة حقيقية فالاقتصار على الاعضاء الاربعة
تعبدي غير معقول على ما اعترف به المصنف في فصل نواقض
الوضوء وباب الماء الذي يجوز به الوضوء لان المتصف بالنجا[سة]
الحكمية وهو حدث جميع البدن اذ الحدث يطلق شرعا على النجس
لا على اعضائه الاربعة بخصوصها فتنتفي الحالية من هذه
الجهة ورابعا انه لو سلم كونها طهارة حقيقية غير مشوبة بجهة
حكمية فكونها كل المقصود في هذه الحالة ثم والاية المذكورة
لا يدل عليه فيجوز ان يكون القربة المبنية على النية مقصودة ايضا

اجيب

اجيب اما عن الاول فبان في ايجاب استعمال الماء المطهر
بطبعه عند خروج النجاسة من البدن على كل احد ممن كان
له اثم او لم يكن كالنبي والولي والتائب الخارج من الذنوب
بحكم الحديث ثم تعليل ذلك الايجاب بارادة التطهير دلالة
ظاهرة على وجود نجاسة من جنس ما يزال بالماء في اعضاء
الوضوء حكما وان لم يكن حقيقة ومحمد رحمه الله لم يمنع وجود النجا[سة]
شرعا وزوالها بالماء وانما منع انتقالها اليه سبب
استعماله في ازالة نجاسة الآثام به كمال الصدقة واما عن
الثاني فبان الماء في باب التطهير عامل بطبعه فتطهيره للنجاسة
حقيقية كانت او حكمية حقيقي وفيه بحث فان قيل لو كانت هذه
الطهارة حقيقية لما دخل فيها المسح اذ لا يعقل التطهير بمجرد الاصا[بة]
بالماء من غير تسييل والجواب قياس سائر المائعات على الماء في افادة
هذه الطهارة كما جاز في افادة الطهارة عن الخبث اعني النجاسة
الحقيقية اذ لا مانع سوى عدم معقولية النقل وهو منتف
على هذا التقدير قلنا المسح مغلوب بالغسل معدول به عنه لضرب
من الحرج والعبرة للغالب الاصل وايضا الحدث ضعيف لا يثبت
بمجرد الاصابة والماء قوي في الازالة لكونه عاملا فيها بطبعه فاكتفي
باصابته في الرأس تيسيرا ووجب الاسالة في غيره لانها ابلغ تطهيرا
والمسح على هذا التقدير عدم معقولية النقل بمعنى كونه واردا على

وفاق الطبع اذ هو المؤثر في الاستغناء عن النية لا بمعنى كونه
معللا بعلة متعدية فيطهر الماء للمحدث مستندا الى طبيعته الخاصة
التي لا يوجد في غيرها على ما هو معنى كونه مطهرا بطبعه وليس هذا
تعليلا لحكم النص حتى يرد عليه انه تعليل بالعلة القاصرة وهو
لا يجوز عندنا بل هو اسناد للحكم الطبيعي الى الطبع ولا نزاع في
جوازه بخلاف تطهير الجنب بالماء فانه معقول بمعنى انه معلول
بالقلع الذي يحصل لسائر المايعات ولا يتصور في الحدث لانه
امر معنوي واما عن الثالث فبان الحاجة الى النية عند الخصم
لحصول الطهارة لا للتعبد بالاقتصار على بعض الاعضاء
بدليل ان الخلاف في الوضوء والغسل واحد ولا اقتصار في
الغسل وقد يجاب بان الاقتصار معقول لما في الاستيعاب
بالحدث الكثير المتكرر عادة من الحرج فاكتفى بالاعضاء الاربعة
لانها حدود البدن طولا وعرضا ومجمع الحواس ومظهر الافعال
ومنظر الابصار ومظنة الاختلال الزينة ولولا صيانة العباد
مع سهولة اقامة الوظايف بها حتى انتقلت الوظيفة في
الراس الى المسح لحرج في غسله واما عن الرابع فبانه لا نزاع
في جواز كون القربة مقصودة في هذه الحالة وانما الكلام
في المقصود الذي يرجع اليه وجوب الوضوء للقيام الى الصلوة
وهو الطهارة ليس الا اذ هو كل المذكور على وجه التعليل في مسالة

اجابه

اجابه بمن ادعى مقصودا اخر فعليه البيان وهذا نظير
استدلالنا في زنا البكر لقوله تعالى فاجلدوا على
الجلد كل الموجب لكونه كل المذكور نفيا للجمع بين النفي والجلد
كما هو قول الشافعي رحمه الله فان قيل الوضوء مامور به
فيكون العبادة مقصودة فيه بل يكون المقصود
فيه مقصورا عليها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله قلنا لو سلم عموم الاية في كل مامور فلا نسلم عمومها
في كل مامور به للقطع بان ما لا يقصد بالامر لذاته بل
لغيره لا يشترط فيه صفة القربة كستر العورة وتطهير
الثوب والسعي الى الجمعة ونحو ذلك قوله بخلاف التيمم رد
لقياس الخصم بالممانعة في نفس الحجة يعني ليس المقتضي لافتقار د
التيمم الى النية وصف العبادة كما ذكرتم بل هو ما كون
التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة وهي حالة النية
لكونه مطهرا بالشرع لا بالطبع كالماء والشرع انما اثبت تطهيره بنه
في تلك الحالة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى
الصلوة الاية فلا يثبت في غيرها اذ الثابت نصا بخلاف
القياس يراعى فيه جميع ما ورد به النص واما كون لفظ
التيمم منبئا عن القصد لغة اذ معنى تيممته قصدته على عزم
على الاول بانه يقتضي ان لا يجوز التيمم بنية الطهارة في

غير حالة ارادة الصلوة وليس كذلك وعلى الثاني باب المشروط ط
في التيمم بقصد رفع الحدث او استباحة الصلوة ولفظ التيمم
بني على مطلق القصد وباعتبار تعلقه بالصعيد في الآية عن
قصد الصعيد فلا انباء فيه عن القصد المشروط على ان الغسل
في آية الوضوء ايضا ينبئ عن القصد لكونه عبارة عن فعل اختياري
كما عرفت وان لم يوضع للقصد كالتيمم وسياتي زيادة كلام
في باب التيمم يتعلق بهذا المقام **قوله ويستوعب** اي يستحب
للمتوضئ ان يستوعب رأسه بالمسح وكيفية الاستيعاب ان يضع على
مقدم رأسه من كل يد ثلث اصابع ولا يضع ابهاميه وسبابتيه
ويجافي بين كفيه ويمدهما الى قفاه ثم يرسل يديه ويضع كفيه
على موضع رأسه ويمدهما الى المقدم ثم يمسح ظاهر اذنيه بباطن
ابهاميه وباطنهما بباطن سبابتيه احترازا عن البلل المستعمل
من حيث الحقيقة بقدر الامكان وهذا ادب فعله النبي صلى الله
عليه وسلم مرة وتركه اخرى كذا ذكر شيخ الاسلام ابو بكر رح
فلا ينافي جواز الاستيعاب بثلث اصابع على ما اشير اليه في
المبسوط وجاز مسح الاذنين بما مسح به الرأس على ما تقدم
بناء على ان الماء يأخذ حكم الاستعمال ضرورة اقامة السنة
فان قلت ينبغي ان يتأدى فرض المسح بمد اصبع او اصبعين
ولا يأخذ الماء حكم الاستعمال ضرورة اقامة الفرض كما في

الغسل اذ الماء يبقى فيه طهورا في اجزاء العضو كما كان في اوله
بل الفرض اعلى فضرورة اقامته بالاعتبار اولى قلنا انما
لا يتأدى عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانه يؤدي الى اسقاط
حكم الاستعمال مع وجوده حقيقة من غير ضرورة وذلك لانه
الفرض ان كان مقدرا بثلث اصابع يمكن اداؤه بوضع الاصابع
الثلث فلا حاجة الى تجويزه بمد الاصبع الواحدة مع ان الماء
يصير مستعملا بمجرد وضعها وكذا الكلام في تجويزه بمد الاصبعين و
ان كان مقدرا بربع الرأس يمكن اداؤه بمد الاصابع الثلث
فلا حاجة الى تجويزه بما دونها مع ان فيه زيادة الاستعمال
وكذا الكلام في سنة المسح على التقديرين فالتعدي عن الضرورة
في الاول بتجويز اصل المد وفي الثاني بتجويز زيادة المد فان
قيل تجويز اداء الفرض بمد الاصابع الثلث على التقدير الثاني
مع امكان ادائه بما فوقها تعدي عن الضرورة كما ذكرتم
في التجويز بما دونها قلنا الاصابع الثلث هي الآلة المعهودة
في المسح او اكثرها او اكثر ما هو الاصل فيها فاكتفي بالاصابع
الثلث ولم يشترط الزيادة اعتبارا للمعهود فعلى هذا لو مسح
باصبع واحدة بجوانبها الاربعة او ثلث مرات بمياه متجددة
يجوز على التقدير الاول ولو مسح بها مرات متعددة بمياه
متجددة حتى يبلغ ربع الرأس ينبغي ان يجوز على التقدير الثاني

قوله وهو السنة السنة محصورة في الاستيعاب عندنا
مشتركة بينه وبين التثليث بمياه مختلفة عند الشافعي رح
فما يتوهم من البعض في مذهبه بان السنة التثليث لكونه
من قبيل الكلام اللغوي تقريرا اي لا غير المعنوي والحسب الشناعة
اي لا غيرها فغير مراد قوله اعتبارا بالمغسول اي قياسا
للممسوح على المغسول في تثليث الوظيفة بمياه والجامع كون
كل منهما عضوا من اعضاء الوضوء تقام فيه ركن من اركانه وفي
هذا القياس لوحظ مشابهة المحلين والوظيفتين جميعا ولذلك
لم يقل اعتبارا بالوجه مثلا او بالغسل اذ لا ينبئ لفظ الوجه
عن الوظيفة ولا لفظ الغسل عن المحل وانما ينبئ عن الامرين برو كرم
اعني المغسول لانه عبارة عن محل يثبت له الغسل قوله ولنا
ان انسا رضي الله عنه توضأ ثلثا ثلثا اي غسل بدليل التصريح
بالافراد في المسح والحديث اخرجه شيخ الاسلام ابو بكر رحمه الله
وفي رواية غسل ثلثا ثلثا وروى مثله عن غيره من الصحابة
رضي الله عنهم في جامع الاصول وغيره من الكتب قوله والذي
يروى من التثليث روى حمران وشقيق ابن سلمة عن عثمان
رحمهم الله انه مسح براسه ثلثا حاكيا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويروى مثله عن علي رضي الله عنه فحمل اصحابنا هذا التثليث المروي
محكيا على التثليث بماء واحد مشروع بل مسنون فيما يروى

عن

عن ابي حنيفة رضي الله عنه وطريقه ان يمد يديه من مقدم راسه
الى مؤخره ثم يردهما الى المقدم ثم الى الماقين واخذ الشافعي رح
بظاهر رواية التثليث وهو كونه بمياه متعددة وحمل رواية
المرة على تعليم المفروض وانت خبير بان الاكتفاء ببيان المفروض ص
في المسح مع بيان المسنون فيما قبله وبعده بعيد جدا قوله ولان
المفروض عطف على ما تقدم من حيث المعنى كانه قال التثليث
ليس سنة لما ذكر ولان المفروض مسح قوله وبالتكرار يصير غسلا
هو النسخة الصحيحة المشهورة واللام في التكرار للعهد اشارة الى التثليث
بمياه وانما اطلق الحكم بان بالتكرار يصير المسح غسلا من جهة
انه يؤدي غالبا الى التقاطر الملزوم للغسل ولا ينفك عنه الا
ان يبالغ في تقليل البلة ويجتهد في جعلها ضعيفة على ما يشهد به
التجربة والعبرة للغالب دون النادر والمبني على التكلف الذي لم
يشترطه الخصم ايضا فاشار بهذا الاطلاق الى ان كون التثليث
سببا لانقلاب المسح الى الغسل في حكم المطلق الذي لا يتقيد ببعض
الصور والاوقات وح يصح ان يترتب عليه الالزام نفي السنية
على ما اشار اليه بقوله فلا يكون مسنونا اي اذا كان المفروض
مسحا والتثليث سببا لصيرورته غسلا لا يكون التثليث مسنونا
لان السنة عرفت مكملة لا مبدلة وصار هذا المسح كمسح الخف الذي
لا يسن فيه التثليث لئلا يصير غسلا بل المراد الى الساق وتحقيقه ان

ان الفرض الاصلي في هذا الباب تكميل الفرض والمد والتثليث
طريقان اليه والكلام هنا في تعيين طريقه وقد رأينا السنة
في الغسل التثليث دون المد وفي مسح الخف المد دون التثليث
ولم نجد للجمع بينهما اصلا نرجع اليه وتأملنا في سبب اختصاص
كل منهما بطريق فوجدنا المد غير ممكن في الغسل لعدم اتساع
المحل والتثليث غير مفض الى التكميل في مسح الخف بل الى
التبديل فغلب على الظن ان سبب الاختصاص على المد في مسح
الخف تعينه طريقا الى تكميله كالتثليث في الغسل وهذا السبب
ثابت في مسح الرأس فيثبت فيه ايضا حكمه وبهذا يظهر ان في
الاعتبار بالمغسول ذهولا عن المعنى الذي شرع التثليث
لاجله وهو كونه دليلا الى التكميل مع ان الفقيه للمعاني
دون الظواهر وفي تقرير كثير من المشايخ ان بعض التكرار
تبديل قطعا فيكون البعض الاخر تقريبا من التبديل بلا شبهة
والقريب من التبديل تنقيص فلا يكون شيء من التكرار مسنونا
لانها عرفت مكملة لا مبدلة او منقصة فلا يكون التثليث مسنونا
ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذا المعنى بان يجعل اللام في التكرار
للجنس باعتبار وجوده في ضمن بعض الجزئيات ونفي الجنس المستفاد
اليه بقوله فلا يكون مسنونا للعموم الا انه مبني على كون القريب
من التبديل تنقيصا البتة وهو محل المناقشة والمذكور في بعض

النسخ

النسخ وبالتكرار ربما يصير غسلا وهو يحتمل ان يؤدي مؤدى
النسخة الاولى بان يكون اللام في التكرار للعهد وكلمة ربما للتكثير
والتصريح بان صيرورة المسح بالتثليث غسلا كثير غالب بناء على
المكثور المغلوب كما هو حاصل الوجه الاول او يكون اللام في
التكرار للجنس وكلمة ربما للدلالة على ان بعض هذا الجنس يجعل
المسح غسلا ويلزمه ان لا يكون شيء منه مسنونا كما هو حاصل
الوجه الثاني ويحتمل ان يراد به نفي اطلاق سنية التثليث
بان يكون اللام في التكرار للعهد وكلمة ربما للدلالة على ان بالتثليث
يصير المسح غسلا في بعض الاوقات فلا يكون مسنونا اي مطلقا
كما زعم الخصم حيث اطلق القول بسنيته ولم يلتفت الى حصول
التقاطر والظاهر ان زيادة ربما من تصرفات الناسخ ميلا الى
احد الوجهين الاخيرين لتوهم ان الحكم بصيرورة المسح بالتكرار
غسلا لا يصح على اطلاقه والتعويل على النسخة الاولى والاوجه
الاول **قوله ويرتب** اي يستحب للمتوضي ان يرتب الوضوء
فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره اي يقدم فعل ما قدمه الله تعالى
قولا اذ يجب البداية بما بدأ به غير كاف في حصول الترتيب
ويبدأ بالميامن اي يمنى الايدي والارجل وانما ذكر الميامن
بلفظ الجمع وان كان الملائم بافراد المتوضي هو التثنية نظرا الى
الجنس ثم الفاء في فيبدأ لتعقيب الرتبي كما في قوله تعالى ونادى

نوح ربه تعالى اذ مرتبة المفسر بعد المفسر وصاحب الكشاف
جعل الفعل في الاية بمعنى ارادته اي اراد النداء تحقيق التعقيب
في الزمان **قوله في الترتيب في الوضوء سنة** اراد بالترتيب
هاهنا تقديم ما قدمه الله تعالى اذ هو المتبادر عند اطلاق
الترتيب في الوضوء عرفا وان جعله سنة ولا تقديم احيانا من
ابصار فيما تقدم **قوله** والفاء للتعقيب اي الماضي مع الوصل اذ
ربما يستعمل التعقيب بهذا المعنى لشيوع استعماله في مقابلة التراخي
عند ارباب معاني الحروف وان كان مفهومه مطلق التأخير فالمعنى
يقتضي ان يترتب غسل الوجه على القيام الى الصلوة ويلزم ان لا
لا يترتب كل وظيفة على ما ذكر في النص قبله اذ لا قائل بوجوب
الترتيب بين وظيفة الوجه والقيام الى الصلوة من غير وجوبه
فيما بين الوظائف انفسها ونقول ان النص يقتضي نوع ترتيب
بين غسل الوجه وساير الوظائف لانه يمنع تقديم غيره عليه بحيث
يقع فاصلا بينه وبين القيام الى الصلوة وان لم يمنع جعل غيره
مقارنا معه او متقدما عليه لا على وجه الفصل بان يقدم على
القيام الى الصلوة ايضا وح يجب الترتيب مطلقا اذ لا قائل بوجوب
الترتيب على بعض الوجوه دون البعض وقد تقابل الفاء توجب
ان يكون غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة متقدما على غسل
ساير الاعضاء وح يجب الترتيب اذ قائل بوجوب تقديم الوجه

بغير

بغير ترتيب في البواقي وهذا التقرير يشعر بان الفاء توجب
تقديم غسل الوجه مطلقا وليس كذلك كما سبق التلويح اليه وما
ذكر في النهاية من ان الفاء يقتضي ان لا يجوز تقديم غير الوجه
عليه ثم غيره معطوف بالواو وهي للترتيب كما في قوله تعالى اركعوا
واسجدوا فيه نظر اذ لو ثبت كون الواو للترتيب لم
يحتج في الاستدلال بالاية على المطلوب على وجوب الترتيب
في وظائف الوضوء الى التعرض لكون الفاء للتعقيب وان
لزم منه امتناع تقديم غير الوجه عليه في الجملة لا مطلقا
كما يشعر به عبارته والصواب ما اشرنا اليه من بناء هذا
الاستدلال على عدم القائل بالفصل فانه نافع في الزام الخصم
وان لم ينفع في ابتداء الاجتهاد واثبات الحكم ضرورة ان الثابت
قبل تقرر الرأي عدم العلم بالقائل بالفصل لا العلم بعدمه و
هاهنا بحث آخر وهو ان الدال على الوجوب في هذا الكلام ليس
الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فيفهم منه
الصريح سببية وجوب غسل الوجه عن القيام الى الصلوة وهو لا
يستلزم وجوب تعقيبه عنه **قوله** ولنا ان المذكور يعني ان
المذكور في الاية بعد الفاء الجزائية ليس الا الواو وهي لمطلق
الجمع من غير دلالة على المقارنة والترتيب فالمعطوف بها والجمع
بين الامرين المتعاطفين او الامور المتعاطفة بها في لفظ واحد

سواء فكانه قيل نظرا الى عطف الايدي والارجل على الوجوه
فاغسلوا هذه الاعضاء ونظرا الى عطف المسح على الغسل فاتوا
بالوظيفتين ونظرا الى المجموع فتوضؤوا لكن الحاجة الى بيان
اركان الوضوء اوجبت تفصيلا لا يتأتى بدون الترتيب في
الذكر وهو لا يوجب الاتيان بتلك الاركان على وفق ذلك الترتيب
والحاصل ان الفاء داخلة على غسل مجموع الاعضاء الثلثة
لا غسل الوجه فقط وعلى مجموع الغسل والمسح لا الغسل وحده
فلا دلالة في الآية على وجوب الترتيب اصلا كما لا دلالة عليه
في قول المولى لعبده اذا جاء غد فاشتر لحما وخبزا او قوله تعالى
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع حيث يعد العبد ممتثلا باشتراء الخبز قبل اللحم ويجوز ترك
البيع قبل السعي بل مقتضاها اعقاب مجموع غسل جملة الاعضاء
الثلثة ومسح الرأس فانما اقتصر المص رحمه الله على انها تقتضي اعقاب
غسل جملة الاعضاء الثلثة لان البيان في تعاطف الاعضاء
يرشد الى البيان في تعاطف الغسل والمسح والاحسن ان يقال
انه اراد بجملة الاعضاء مجموع الاربعة وعبر عن الغسل والمسح
بالغسل تغليبا فكأنه قال تقتضي اعقابا للتوضي واما ادعاء
اجماع اهل اللغة على كون الواو لمطلق الجمع نقلا فتدي فيه
ناقلا على الفارسي وكانه لم يعتد بالخلاف المروي فيه عن البعض

لعلة

لعلة المخالفين او لضعف ادلتهم او لعدم ثبوت خلافهم عنده بنقل
صحيح **قوله والبداية بالميامن فضيلة** اى مستحبة وهي
دون السنة وانما لم يجعل سنة لان محبوبيتها الواردة في الحديث
وان كانت اعم من الاستحباب اصطلاحا ضرورة انها لغوية لامتناع
حمل كلام الشارع على المصطلح الجديد الا انه اقلها المتيقن به فحملت
عليه ومبنى الكلام انه لا دليل على الزيادة من مواظبة وغيرها
والتنعل من النعل وهو لبسها والترجل من المرجل اي المشط و
هو استعماله في الشعر لا من الرجل كما توهم من فسره بنزع الخف
لانه لو صح لغة لا يصح هنا حيث يستحب فيه التياسر وكذا في جميع
ما يؤدي التيامن فيه الى الاخلال برعاية شرف اليمين كخلع الثوب
والسراويل وخروج المسجد ودخول الحمام والخلاء ونحو ذلك
لا يستعمل اليمين في الامتخاط والاستنجاء ثم في ذكر فعلين يتعلق
احدهما بالرأس وهو الترجل والآخر بالقدم وهو التنعل ضرب ايماء
الى شمول الاستحباب للتيامن من افعال جميع الاعضاء **فصل**
في نواقض الوضوء النواقض جمع ناقضة والتأنيث لكونها
في الاصل صفة العلة والنقض في الجسم فك تأليفه وفي غيره اخراجه عن
افادة ما يطلب به كالاستباحة للصلوة في الوضوء **قوله المعاني**
الناقضة اى الامور المعقولة المؤثرة في انتقاض الوضوء
فاراد بالمعنى صفتها وهي ما يقابل الاعيان وافاد التأنيث العلة

الا فقتة ولا حاجة الى جعل المعاني بمعنى العلل مجازا كما توهم
قوله ما يخرج من السبيلين هو مع ما عطف عليه اعني والدم
والقيح والقي بمعنى المعاني فلا بد في كل فعل من تقدير مضاف يكون
من جنس المعنى اي حال ما يخرج وصفته وهو الخروج وكذا في البواقي
وتقدير نفس الخروج لما ذكر في الشروح يؤدي الى نوع تكرار في قوله
والدم والقيح اذا خرجا فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير وانما احتيج
الى تقدير المضاف لان الاخبار عن المعاني بامور كلها او بعضها من
الاعيان لا يصح ولان العلل الشرعية لا يكون الا معاني ولان
ذات الخارج والدم والقيح لازمة للانسان فلو لم يعتبر وصف
الخروج لم يحصل وضوء اصلا **قوله لقوله تعالى** او جاء احد منكم
من الغائط المجيء من الغائط وهو المكان المطمئن كناية عن قضاء الحاجة
المعهودة فالآية اوجبت التيمم على من قضى حاجة وان كان متوضيا
لاطلاق اللفظ فينتقض الوضوء السابق بقضاء الحاجة اذ لو بقي ما
وجب التيمم وفاقا وهذا دليل على بعض المدعى فانه لا يتناول
الا الغير المعتادة الخارجة من السبيلين والريح الخارجة من الدبر
ان صح الحاق الريح على قليل عيني والا فقضاء الغائط لا اخراج نفس الريح
عن معهود فان قيل وكذا الاخراج العين الجاوي لها قلنا يثبت
الحكم فيها بدلالة النص ان لم يثبت بعبارته والدليل المنطبق على جميع
جزئيات المدعى هو الحديث فان كلمة ما عامة موصولة او موصوفة فتشا

المعتادة من الريح والعين كالبول والغائط والمني والودي ودم
الحيض والنفاس وغير المعتاد كدم الاستحاضة والدود
والحصاة ونحوها ومالك خالف في غير المعتاد مطلقا في
رواية كتب اصحابنا عنه ومعتدا بما سوى دم الاستحاضة في
رواية شرح السنة وعليه فالحديث حجة عليه على الروايتين
لا يقال الريح الخارجة من القبل لا ينقض الوضوء فينتقض
بها عموم كلمة ما لانا نقول هي اختلاج لا ريح خارجة ولو
سلم فالعام بعد التخصيص يبقى حجة في الباقي بعمومه ولا يخفى
ان المراد بما يخرج من السبيلين في عبارة الكتاب والحديث
كل خارج من كل سبيل اذ لا عبرة باجتماع الخارج والمخرج
قوله والدم والقيح من نواقض الوضوء عندنا خروج النجس
من غير السبيلين كالدم والقيح والقيء والمراد بالخروج ههنا
الظهور اذ التجاوز لا يكون بعد الخروج الحقيقي لحقته به كما
سيأتي فلو يصح عطفه عليه بالفاء ومفعول التجاوز محذوف
اي تجاوزا موضع الخروج واصليه ومنتهيين الى موضع آخر
يلحقه حكم التطهير اي يثبت فيه حكم الشارع وقضاؤه بالتطهير
فالاضافة بمعنى اللام وقيل بيانية اي يلحقه حكم هو التطهير
والمراد على الوجهين ان يجب تطهيره في الجملة اذ بذلك يأخذ
حكم الظاهر فيخرج بالتجاوز اليه الانتقال من الباطن الى

الظاهر الذى هو الخروج حقيقة فلو نزل الدم الى مارن
من الانف ينتقض الوضوء حيث يجب تطهيره فى الاغتسال ولو
تحرك فى داخل العين لا ينتقض حيث لا يجب تطهيره اصلا **قوله**
فان قلم يتوضا وجه التمسك به ان النبى صلى الله عليه وسلم
كان لو يتوضا عقيب القى لم يتوضا عقيب ما لا يتناهى من الاحوال
تخصيص القى بالذكر بعدم الوضوء عقيبه يكون لباعث لا محالة والظ
ان ذلك الباعث دفع ما عسى يتوهم من كونه القى حدثا ناقضا
للوضوء محوجا الى وضوء جديد وان الراوى عرف استمرار عادته
عليه السلام على تجديد الوضوء عقيب الحدث من غير تاخير كما
هو الملايم بحاله فبنى الكلام على هذه العادة ولم يصرح بذكرها
لاشتهارها عند السامعين فظهر بهذا التقرير ضعف الجواب عن
هذا الاستدلال بان مفهوم الحديث نفى الوضوء على العقد لا
مطلقا او نفى الوضوء بسبب القى لا بسبب الصلوة ونحوها فلا
يثبت بها المدعى ثم هذا الدليل يستلزم ثبوت المدعى فى بعض صور
النزاع ويحصل به الالزام فى سائر الصور لعدم القائل بالفصل
قوله ولان غسل غير موضع الاصابة هذا هو النكتة الذى
عول عليه الشافعى رحمه الله فى هذه الخلافية وتقريره ان غسل موضع
لم تصبه النجاسة امر تعبدى اى لا يدرك معناه لان تطهير
الطاهر والعقل يابان والتعدى يقتصر على مورد النص ولا يتعدى
من

من المنصوص عليه الى غيره بطريق القياس اذ لا يتاتى القياس بدون
الوقوف على العلة فلا يمكن اثبات انتقاض الوضوء المودى الى
وجوب وضوء آخر يوتى به فى غير محل النجاسة بالخارج من غير السبيلين
قياسا على الخارج منهما وتحرير انه لا اجماع ولا نص فى الحكم
المتنازع فيه ولا يمكن اثباته بالقياس فيجب نفيه وهذا استدلال
بانتفاء الدليل على انتفاء المدلول وفيه كلام مذكور فى الاصول
والتعبد فى الاصل اتخاذ العبد من التكليف الذى لا يدرك
معناه تعبدا وما يتعلق به تعبديا ومورد النص ههنا المحل الذى
ورد فيه النص وهو ان الخارج منه ناقض للوضوء وهو المخرج المعتاد
والجواب ان الحكم يقتصر على غسل غير موضع الاصابة لكن ليس لاقتصار
نفس الفعل على مورد النص كثير معنى فينبغى ان يراد حكمه المتعلق و
هو وجوبه فان قيل لم يجعل نفس انتقاض الوضوء بالخارج من
السبيلين تعبديا من جهة انه زوال الطهارة عن موضع باصابة
النجاسة موضعا آخر واى حاجة الى اعتبار ما يودى اليه من
غسل غير موضع الاصابة قلنا لانه قد يمنع لزوم تجزى المحل فى
حكم التنجس بجواز ان يكون اتصاف البعض به موجبا لاتصاف الكل
لكن مع ذلك لا يكون تطهير الا بازالة النجاسة عن ذلك البعض
فان الثوب اذا تنجس طرف منه يقال انه نجس ولا يعود الى
حال الطهارة بغسل طرف آخر بل بغسل ذلك الطرف المتنجس بعينه

قوله ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل لما زعم
الخصم انتفاء النص وامتناع القياس في الحكم المتنازع فيه
استدل عليه بالنص ثم بالقياس اي الوضوء من اجل كل دم سائل
كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من اجله
وسببية المجرور متعلق بفعل عام اعني يحصل ويوجد كما هو الشائع
في الظروف لكن حقيقته الاخبار عن الوجود عند مرادة اذ رب
دم سائل لا يوجد منه الوضوء فحمل على الوجوب لقربه من
الوجود وفي هذا التعبير مبالغة وتاكيد كانه اوجب فوجد فاخبر
عنه موجودا وقيل متعلق المجرور يجب لوجهين احدهما انه
اخباره هو اكد من الامر المقتضي للوجوب وفيه نظر لانه ان اراد
انه اخبار عن الوجود لكونه المعتد يوجد لا يجب وانما يفيد
الوجوب بالتجوز الذي قررناه وان اراد انه اخبار عن
الوجوب فهو اول المسئلة وعلى تقدير ثبوته لا حاجة الى ما ذكر
من انه اكد من الامر مع ورود المنع عليه وثانيهما ان الدم
وصف بالسيلان والدم السائل نجس نجاسة غليظة فيلحق
بالغائط دلالة لاستوائهما في وصف النجاسة والخروج عن
بدن الانسان كما يلحق الخنق بالسيف المذكور والخروج عن
بدن الانسان في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف لاستوائهما
في ازهاق الروح مع تمزيق الجلد وفيه ايضا نظر لانه لو صح

الحاق

الحاق الدم السائل بالغائط دلالة لم يحتج الى الحديث وما
يشعر به كلامه من ان الحاجة اليه باعتبار وصف الدم
بالسيلان فليس بشيء واما كون هذا الحديث مرسلا حيث روى
عمر ابن عبد العزيز عن تميم الداري رحمه الله ولم يلقه فليس
بطعن عندنا لانا نقبل المراسيل وقال السمعاني في كتاب
الاصطلام رواه عن عمر يزيد بن خالد ويزيد بن محمد
وهما ضعيفان مجهولان قوله وقوله عليه السلام من قاء
هذا الحديث رواه الطحاوي باسناده وهو امام في الفقه
والحديث فلا يسمع ما يقال انه مرسل من طريق ابن جريج و
مسند الى ابن ابي مليكة عن عائشة رضي الله عنها من طريق
اسمعيل ابن عياش وهو ضعيف قال الصدر الشهيد رحمه الله في
طريقه بل هو ثقة روى عنه ابن المبارك رحمه الله وهو من رجال
محمد ابن اسحاق يؤخذ بروايته خصوصا فيما يروى من اهل الشام
والتمسك به من وجهين احدهما ان الامر بالتوضي ظاهر في وجوبه
وهو لا يجب الا على المحدث اتفاقا والثاني ان الامر بالبناء
يقتضي جوازه لا اقل وهو لا يجوز لغير المحدث اتفاقا ثم ترتيب
كل واحد من الامرين على من قاء او رعف يقتضي كون القيء
والرعاف حدثين ناقضين للوضوء فان قيل عطف الامر بالبناء
وهو للاباحة على الامر بالتوضي قرينة صارفة له عن الوجوب

الى الاباحة لتناسب المتعاطفات فلم يتم الوجه الاول قلنا لو سلم كون التناسب اولى بالحمل من الحقيقة فلا امتناع لاعتبار هيهنا ضرورة ان البناء لا يجوز بدون وجوب التوضي اجماعا فجواز البناء يدل على كون الامر بالتوضي للوجوب دون الاباحة فان قيل ان الامر بالتوضي للوجوب لكن ينبغي ان يحمل التوضي على تنظيف محل الاصابة ليوافق حديثا آخر ورد في غير هذه الحادثة لفظا ومعنى وهو انه عليه السلام قاء فغسل فمه فقيل له الا تتوضأ وضوءك للصلوة فقال هكذا الوضوء من القيء قلنا استعمال الوضوء بمعنى التنظيف في الحديث الآخر لمشاكلة سؤال السائل لا يصلح قرينة للعدول عن الحقيقة الشرعية ههنا سيما والبناء بدون وجوب الوضوء الشرعي غير جائز اجماعا ولا مخالفة بين الحديثين لان ايجاب الوضوء الشرعي في هذا الحديث لاجل البناء على الصلوة والمفهوم من الحديث الآخر ان الثابت بالقيء هذا القدر ولا نزاع فيه اذ الزيادة انما تثبت بارادة الصلوة ونحوها قوله ولان خروج النجاسة قد تقرر في الاصول ان كل نص وجد فيه وصف ملائم لحكمه بان يصلح اضافته اليه ولا يكون نائيا عنه عقلا جاز تعليله به واذا ظهر تاثير ذلك الوصف صار التعليل به واجبا وشرط كثير من مشايخنا في الزام الخصم اقامة الدليل على ان النص الذي يراد تعليله معلل في الجملة ولا شك

ان الطهارة والنجاسة ضدان متعاقبان على محل واحد فخروج النجاسة يلازم زوال الطهارة فيجوز تعليل هذا النص به بل يجب حيث ظهر تاثيره بقوله عليه السلام توضأي وصلي فانها دم عرق انفجر اذ تعليل وجوب التوضي بانفجار الدم في قوة التعليل لخروج النجاسة حيث بني اسم الدم عن النجاسة وصفة الانفجار عن الخروج وايضا ثبت كون هذا النص معللا لجريان حكمه في النقبة الحادثة تحت الشرج اجماعا وان اختلف في انه مطلق او مشروط بانسداد المخرج المعتاد وما ذلك الا بطريق التعليل وانما اقتصر المصنف رحمه الله على بيان جواز التعليل لانه يكفي في رد زعم الخصم من امتناع القياس فظهر بهذا التقرير ان ما ذكره من تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة اشارة الى بيان الملائمة يدل عليه قوله وهذا القدر يعني التاثير المذكور في الاصل اي البيان معقول اي مدرك بالعقل معقول عند اذا عرض عليه اذ لا معنى للملائمة سوى هذا ولو كان مراده التاثير باصطلاح الاصوليين وهو ان يظهر تاثير نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه ما كان ينبغي ان يقتصر على مجرد الدعوى ثم اطلاق زوال الطهارة يحتمل زوالها عن محل الاصابة وح تعاقب الطهارة والنجاسة على محل واحد ظاهر ويحتمل زوالها عن جميع البدن بناء على ان اتصاف البعض بالنجس يوجب اتصاف الكل به عرفا وموافقة

من الطبع فان الثوب الذي تنجس طرف منه يقال في العرف انه
نجس ويتحاشى الطبع السليم عن الطرف الآخر وان كان طاهرا في
الحقيقة لا يقال لمحل الاصابة يعني المخرج المعتاد عفو فلا يصلح سببا
لاتصاف غيره بالتنجس لانا نقول كونه عفوا بمعنى سقوط استعمال
الماء ومطلق المطهر فيه لامر يخصه لا يستلزم عدم اعتبار
تنجسه مطلقا والمعقول على التقديرين لا يقتصر في التطهير على بعض
البدن وان يكون ذلك البعض محل الاصابة اما على التقدير
الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان طريق تطهير الكل
اذا كان تنجسه بطريق السراية من البعض استعمال المطهر في ذلك
البعض والتخطي عنه في مجاري العقول والعادات زيادة لا حاجة
اليها كما يسوغ الاجزاء البدن فليتذكر وقد علم بالاقتصار وعدل
عن محل الاصابة الى الاعضاء الاربعة فكان الاقتصار على تلك
الاعضاء غير معقول لكن لما عد زوال الطهارة بالعلة الملائمة بل
المؤثرة تعدى الاقتصار على تلك الاعضاء في ضمنه ضرورة كونه
لازما له وامتناع وجود الملزوم بدون اللازم كما تعدى الاستواء
بين الجيد والردي مع عدم معقوليته في ضمن تعدية حرمة الربوا
من الاشياء الستة الى غيرها وذلك لان غير المعقول وان لم يتعد
التعدية قصدا وابتداء يثبتها ضمنا وضرورة اذ الضروريات والضمنيات
لا يعطى لها حكم نفسها كوقف المنقول في ضمن وقف العقار والنقل بعد

العصر

العصر ضرورة القيام الى الخامسة وتقييدها بالسجدة وكون ذلك
فان قيل زوال الطهارة ليس حكما شرعيا عمليا لانه ينحصر في التكليفي و
الوضعي المنحصرين في اقسام لم يعد منها زوال الطهارة فلا يجري فيه
التعدية والقياس قلنا بل هو راجع الى بعض اقسام التكليفي وهو
الوجوب او الحرمة فانه يتضمن وجوب التطهير عنه وحرمة الصلوة
معه فان قيل قد تقرر بهذا التقرير ان العلة حقيقة اصابة النجاسة
فان خروجها انفصالها من الباطن وهو منافيا في الطهارة بذاته
واذا كان كذلك ينبغي ان ينتقض الوضوء باصابة الخمر مثلا للبدن
وليس كذلك بالاجماع قلنا بل العلة زوال الطهارة المستتبع لوجوب
غسل الاعضاء الاربعة بايجاب النص اصابة النجاسة اللازمة التي
منع ظهور اثرها كونها في محلها فلما فارقته زال المانع وهي النجاسة
الخارجة من البدن لا الواصلة اليه من خارج وقد يجاب بان
العلة اصابة النجاسة مع عدم المانع وقد وجد المانع في صورة
النقض وهو الاجماع على عدم انتقاض الوضوء بوصول الخمر ونحوها
فنقول اذا التزم كون العلة اصابة النجاسة مع عدم المانع
نسلك طريقا آخر من الاعتراض وهو ان زوال الطهارة الثابت
بالعلة المذكورة يستتبع وجوب غسل الاعضاء الاربعة في صورة
خروج البول بالنص ولا يستتبعه في صورة وصول الخمر بالاجماع
فقياس خروج الدم مثلا من غير السبيلين على الصورة الاولى دون

الثانية مع ان في الثانية لا يتعدى الامر المعقول سبديهي سببا و
مرتجا لا محالة ويمكن ان يرجح القياس على الصورة الاولى بانه احوط و
والقوم لم يعدوا الاحوطية في جهات ترجيح احد القياسين على
الآخر لكنهم ذكروا ان للمجتهد ان ياخذ بايهما شاء وبعد شئ بادنى
قلبه وعلى كل حال يحصل الزام الخصم في دعوى كون حكم النص هاهنا
تعبديا محضا لا يجري فيه القياس هذا وقد فهم عامة الناظرين
في عبارة الكتاب ان الحكم بعدم معقولية الاقتصار على الاعضاء
الاربعة في مقابلة غسل كل البدن فانه معقول وبينوا معقوليته
بان وجوب تطهير الكل بناء على سراية النجس يوجب غسل الكل و
قد عرفت ما فيه وبان غسل البعض فقد يخل بالزينة المامور باخذها
عند كل صلوة كما في غسل بعض الثوب لو تنجس ولا يخفى ضعفه اذ لا
تم الاخلال بالزينة اذ لم يظهر اثر الا بعد غسل البعض بان
يقوم العذر والوسخ بذلك البعض المغسول فقط ثم بعض من زعم
ان المعقول غسل الكل بنى عليه ان الاقتصار على الاعضاء
الاربعة ايضا معقول لما ان في غسل الكل بما يكثر وجوده و
يعتاد تكرره حرجا بينا فخفف بالاقتصار على الاعضاء الاربعة
التي هي امهات البدن على ما سبق في بحث النية وامضى حكم
الاصل فيما لا حرج فيه وهو الحيض والنفاس والجنابة وفيه
نظر لان الكلام في معقولية المصححة للتعدية وما ذكر من المعنى

بجعل

بجعل الاقتصار مستحسنا بالضرورة وقد تقرر في الاصول ان
المستحسن بالضرورة لا يتعدى ولا يمكن الالحاق بطريق الدلالة
ايضا اذ خروج النجس من غير السبيلين ليس في الكثرة والتكرر
عادة كخروجه منهما بل دعوى كونه كالرعاف فوق الحيض في
ذلك بعيد جدا وكانه لم يطاوعه قلم البيان في هذا المقام بيان
الاختصار ووقع عنان الكلام في يد الاكثار لكن الواقف على
كلمات الفريقين في هذه الخلافية يعرف انا بالغنا في التلخيص و
التحرير ولم نورده الا قليلا من كثير ولم نزد على ما ذكروا
الا ما هو بالزيادة جدير **قوله** عبر ان الخروج بيان الجهة
تقييد الحكم في الدم والقيح بالسيلان وفي القيء بالكثرة وهو
ان يملأ الفم وانما اورده على سبيل الاستدراك لانه ينشأ
من تعليل حكم النص لخروج النجس توهم كون التقييد بالامرين في
صورتي الفرع لعدم تحقق الخروج بدونهما والا لوجب التقييد
بهما في الاصل ايضا كيف ومن شرط صحة القياس ان لا يغير حكم
الاصل في الفرع اصلا على انه لو كانت الكثرة ضرورية في تحقق
الخروج لوجب اشتراطها وعدم الاكتفاء بالتجاوز في نحو الدم
كما في القيء فدفع ذلك التوهم بان الخروج الذي هو الانتقال من
الباطن الى الظاهر لا يتحقق في الدم ونحوه الا بالسيلان وفي القيء
الا بملء الفم فقوله عبر ان الخروج يتحقق بالسيلان على ارادة

الحصر واكتفى عن افادة في الكلام بدلالة المقام وقوله ملاء
الفم عطف على بالسيلان اما الاول اعني عدم تحقق الخروج بدون
السيلان في الدم ونحوه فلان بزوال القشرة تظهر النجاسة في
محلها اذ تحت كل جلدة رطوبة نجسة فيلوث بادية في موضعها
لا خارجة كالظاهر في البيت بعد انهدامه ومن وراء الشيء
بعد ارتفاعه واحتمال انتقال نجاسة اخرى الى هذا الموضع موهوم
لا عبرة به بل يكفي عدم كونه غالبا لان الطهارة متيقن بها فلا تزول
بالشك بخلاف السبيلين فانهما ليسا من مواضع النجاسة فيستدل
بالظهور فيهما على الانتقال فيتحقق الخروج وعلى هذا ينبغي ان يكون
الدم الخارج من راس الجرح اذا انبسط ومن مغرز الشوكة
اذا ارتفع ناقضا كما ذهب اليه بعض المشايخ لظهور الانتقال
وان كان المذكور في المحيط وغيره ان الفتوى على عدم الانتقاض
واما الثاني اعني عدم تحقق الخروج بدون ملاء الفم في القيء فلم
يصرح بدليله في بعض نسخ الكتاب وصرح به في بعضها بقوله والفم
ظاهر من وجه باطن من وجه فاعتبر ظاهرا في ملاء الفم باطنا
فيما دونه يعني للفم جهة ظهور حسا وحكما حيث يظهر بفتح الشفتين و
لا يفسد الصوم بالمضمضة وجهة بطون حسا وحكما حيث يبطن بضم
الشفتين ولا يفسد الصوم بابتلاع الريق فيرجح جانب ظهوره في
الكثير لخروجه غالبا ورجح جانب البطون في القليل اذ لا يغلب

الخروج

الخروج بل يغلب خلافه وفيه بحث لانه انما يتم اذا لم يخرج
القليل من الفم اذ لو خرج تحقق انتقاله الى الظاهر من كل
وجه وان لم يكن للفم جهة ظهور اصلا فضلا عن كونها
مرجوحة فلا يثبت به المذهب وهو اطلاق نفي الانتقاض
بالقليل اللهم الا ان يقال المراد نفي انتقاض زائدا على خروج
قوله وملاء الفم ان يكون اي القيء بحال لا يمكن ضبطه
اي امساكه الا بتكلف وقيل ان يمنع الكلام وقيل ان يزيد
على نصف الفم واستدل المصنف رحمه الله على اختيار القول
الاول بان اعتبار ملاء الفم لتحقق الخروج والقيء اذا كان
بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف يخرج من الفم ظاهرا فاعتبر
خارجا منه اقامة للسبب مقام المسبب واعترض عليه بان
خفاء المسبب وعسر الاطلاع عليه شرط في اقامة السبب
مقامه كما في اقامة النوم مقام الحدث واقامة الاكسال
مقام الانزال وهذا الشرط مفقود هاهنا الا يرى ان البول
في مثل تلك الحالة لا يجعل خارجا اذ لا يعتبر الاطلاع على خروجه
مع انه اخفى خروجا من القيء ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
اقامة سبب الخروج من كل وجه مقام المسبب لترجيح الجهة
الخروجية الثابتة للقيء باعتبار جهة ظهور الفم ولا نسلم ان
هذه الاقامة مشروطة بما ذكر بل الاشتراط في موضع لا يكون

للمسبب بدون اعتبار قيام السبب مقامه جهة وجود اصلاً
وكان عدم التصريح بالدليل على تحقق خروج النجس بملء الفم في
بعض النسخ للاكتفاء بظهوره لا شك والحاصل ان المعتبر
صعوبة الضبط المؤدية الى الخروج غالبا فان يرجع قوله
الاخران الى اعتبار هذا المعنى وكان الاختلاف في مجرد
العبارة فعبارتنا اظهر والاخرى اعم بهما **قوله وكذا
لا ينقض بغراء** مبنيا للفاعل عطفا على قال او للمفعول عطفا
على المقول جمع بين الدعويين اعني استواء القليل والكثير من
القيء في بعض الوضوء واستواء السائل والواقف من نحو الدم في
ذلك واستدل عليهما بالقياس على الخارج المعتاد حيث يستوي
فيه القليل والكثير والسائل والواقف وعلى الدعوى الاولى خاصة
باطلاق الحديث فان القلس بتفسير الخليل ما يخرج من الحلق سواء
كان ملء الفم او دونه وانما افردها بدليل آخر لامكان المناقشة
في دلالة القياس عليها حيث يجوز ان يكون اشتراط ملء الفم وعدم
اعتبار ما دونه لخصوصيتها لا باعتبار معنى الكثرة والقلة المشترك
بين القيء والخارج من السبيلين ومن هنا قد يخص القياس بالدعوى
الثانية والحديث بالدعوى الاولى على طريقة اللف والنشر الغير
المرتب وذكر جار الله في الاساس وتبعه صاحب المغرب ان
القلس هو القيء ملء ويؤيده انه يقال قلست الكاس الشراب اذا

قذفته

قذفته من شدة الامتلاء ووجه الاستدلال قوله ليس في القطرة
والقطرتان كناية بهما عن القليل ولم يرد التقاطر بالفعل والا سكاه
بمنزلة ان يقال ليس في السائل من الدم وضوء الا ان يكون سائلا
وانما خص الكلام بالقليل اذ هو المتردد بين السيلان وعدمه
بخلاف الكثير فانه سائل البتة **قوله** عدا الاحداث جملة اي جميعا
وقوله او دسعة مقول القول وهي المرة من دسع اذا قاء ملء
الفم في وصفها بملء الفم تصريح بما هو مشعر به وتاكيد له وليس
الاستدلال بمفهوم الصفة بل بان اعتبار ملء الفم سيما مع التاكيد
في مقام عد جميع الاحداث يشعر بان ما دونه ليس حدثا اذ عدم
البيان عند وجود الحاجة بيان العدم ومبناه ان قول الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
حجة قوله واذا تعارضت الاخبار الاصل في تعارض النصوص ان
توفق بينهما فان اعمال الكل من وجه اولى من ابطال البعض بالكلية
وههنا تعارضت الاخبار في القيء فحمل ما رواه الشافعي رحمه الله
من ان النبي صلى الله عليه وسلم قاء فلم يتوضأ على القليل فانه حكاية
حال لا عموم لها والعلة المبنية على قلة الاكل هي الملائمة بحاله
وما رواه زفر رحمه الله من ان القلس حدث على الكثير فيحصل
العمل بما رويناه من غير عدول عن ظاهره لا يقال هذا ترجيح للاثر
على الخبر حيث عدل عن ظاهر الخبرين للعمل بظاهر الاثر لانا نقول
بل هو توفيق بين الخبرين بما يوافق الاثر ولو لم يكن اثر لوجب

العدول عن ظاهرهما دفعا للتعارض فان قيل التعارض ههنا بين
الخبرين لا الاخبار اذ الاثر لا يسمى خبرا عرفا وايضا لا يساويه قوة
ومن شرط التعارض تساوي المتعارضين في القوة قلنا اما اطلاق الاثر
على الخبر فبالتغليب لم يتناوله حقيقة واما اثبات التعارض بينهما
فتسامح باعتبار مجرد التقابل والتحقيق ان التعارض المقتضي لوجوب
طلب المخلص انما هو بين الخبرين وقد يقال ما رواه زفر رحمه الله ليس مقصودا
على ما ذكر في معرض الاستدلال على مذهبه بل له مروي اخر هو
يستدل به ايضا باطلاق قوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته
فلينصرف وليتوضأ ومجموع الاخبار الثلثة المتعارضة قوله والفرق
بين المسلكين اي المعتاد وغيره وتضاده يعني في قوله عن ان الحدث حكما
وهذا جواب عن قياس زفر رحمه الله فان قيل الفرق لا يسمع في دأبه
المناظرة عند الجمهور على ما ذكر في الاصول قلنا من جمع هذا الفرق الى
منع وجود العلة اعني خروج النجاسة في الفرع اي البادي من المسلك
الغير المعتاد وهو مسموع بلا خلاف قوله ولو قاء متفرقا الاحتياط
اللايق بالعبارات يقتضي جعل القلايل المتفرقة من القيء في حكم الكثير
الناقض للوضوء مطلقا كما زعم ابو علي الدقاق ولانه يؤدي الى الحرج
بل مقيدا بالشرط ثم هل اتحاد المجلس عند ابي يوسف رحمه الله واتحاد
السبب اعني الغثيان وهو هيجان النفس عند محمد رحمه الله اما السبب
في اعتبار اتحاد المجلس فهو انه يجمع المتفرق ويجعل المتعدد في حكم الواحد

كما يجمع الايجاب والقبول في العقود مع تفرقهما ويجعل التلا
تلاوة واحدة تجب بهما سجدة واحدة وههنا وقع متعدد و ات
من نوع متفرق فيعتبر به الرفع المتعدد واحدا كالتلاوات
والمدفوع المتفرق فيجمعها كطرفي العقود وصار كانه قاء ملاء
الفم مرة واحدة فان قيل لم لم يعتبر المدفوع المتعدد واحدا كالتلا و ات
حتى يصير القلايل بمنزلة قليل واحد قلنا لانه ينافي الاحتياط الذي
هو الباعث الاصلي على اعتبار اتحاد المجلس ههنا كما ان اعتبار طرفي
العقد واحدا ينافي حصوله ضرورة انه لا ينعقد الا بكلامين و
انما الحاجة فيه الى اجتماعهما وارتباطهما بخلاف التلاوات كما سيأتي
بخلاف التلاوات ان اعتبارها للحاجة الى جعل الاسباب متداخلة
وكذلك لم يعتبر حيث لا حاجة الى التداخل كما اذا تعدد المتلو
ومن البين ان الملايم لهذه الحاجة جعل اتحاد المجلس مناطا
للوحدة دون مجرد الاجتماع ثم مثبت للقلايل بالاجتماع وحده
فلو اعتبر هذه الوحدة وجعل نياطها على اتحاد المجلس كما في وحدة
التلاوات عليه كما في الكافي وغيره لم يبعد لان اتحاد وحدة القلايل
تابعة للاجتماع بخلاف وحدة التلاوات فلا يصح هذا القياس لتغير
حكم الاصل في الفرع لانا نقول ليس المراد قياس القلايل على التلاوات
في حكم الوحدة لجامع اتحاد المجلس بل قياس تقييد وحدة القلايل باتحاد
المجلس تقييد وحدة التلاوات به والجامع دلالة الدليل على اعتبار

الوصف في كل من الصورتين مع وجود المانع عن اعتبارها
مطلقا بحكم القياس وهو بعيد مما يقتضيه الدليل من الوحدة
باتحاد المجلس لم يتغير في الاصل والفرع واختلاف كيفية الوصف
باختلاف الدليل لا يضر واما التسبب في اتحاد السبب فهو انه
مظنة اتحاد المسبب اذ يوافق السبب والمسبب توحدا وتعددا
اقوى مما يقتضيه السببية من الملازمة وان لم يمتنع ثبوت مسببات
كثيرة بسبب واحد شرعي او عقلي ولا اجتماع للاسباب الكثيرة الشرعية
على مسبب واحد لانها ليست اسبابا حقيقة وكذلك يثبت عند
اتحاد الوقت والنصاب والجناية اتحاد الصلوة والزكوة والموجب
وبتعدد الاوقات والنصب والجنايات صلوات وزكوات وموجب
بل لو كان للجنايات جهة اتحاد يثبت بها موجب واحد وذلك
بان يعرف بها الخروج قبل تخلل الثاني لانها يقتضي قليلا وهذا
القول اقيس اذ الاصل اضافة الاحكام الى الاسباب والقول
الاول اشبه اذ وحدة المجلس وتعدده اظهر **قوله ثم ما ليس
بحدث** كما بين ان من الدم والقيء ما هو حدث ومنها ما ليس بحدث
اراد به بيان حكم ما ليس بحدث في كونه نجسا ام لا ولم يوضح
الى تمام احكام القيء اذ لا حاجة له الى ما ذكر بعده من التفصيل
بل بكيفية انقسام جنس القيء الى نوعين وبالجملة الكلام فيما بينه
من بدن الانسان او عين لا يكون حدثا وقد يكون نجسا كالخمر و

هذه

وهذه المسئلة مروية عن ابي يوسف رحمه الله ويروى
عن محمد رحمه الله نقيضها وهو ان ما ليس بحدث كالقيء القليل
والدم والقيء ونحوهما اذا لم يتجاوز الى موضع وجوب التطهير
نعني لو اخذ من هذا القيء او الدم بثوب والقي في الماء
ينجس الماء وان قل و ~~[illegible]~~ الثوب ان تجاوز المأخوذ قدر الدرهم
وعند ابي يوسف رحمه الله لم ينجسا اصلا **قوله** لانه
ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة هذا بين اي
مصادرة اذ عدم نجاسة ما ليس بحدث هو المدعى وقد
ذكر في الدليل لكن التحقيق الذي يحل به هذا التوهم
ان المراد بالحكم بعدم نجاسته معللا بعدم انتقاض الطهارة ن
اي الوضوء به لزوم الاول للثاني يعني عدم النجاسة لازم
لعدم الانتقاض والملزوم اعني عدم الانتقاض متحقق
لكون الكلام فيما ليس بحدث فيتحقق اللازم اعني عدم النجاسة
بيان اللزوم ان انتقاض الوضوء متعلق بوصفي النجاسة
والخروج فانتفاء الانتقاض اما لعدم النجاسة وهو المط
او لعدم الخروج وهو يستلزم عدم النجاسة اذ لو لم يكن
خارجا لكان في محله والشيء في محله لا يعطى له حكم النجاسة
والا لم يجز صلوة الانسان اصلا فان قيل كيف يكون
الدم الذي اصاب الثوب في محله وقد فارق البدن الذي

هو محله قلنا لو كانت مفارقته البدن موجبة لعدم كونه
في محله كان خارجا عنه وهو خلاف المفتقد لان الكلام
على تقدير انتفاء الانتقاض لعدم وصف الخروج فانه قيل
جاز ان ينتفي الانتقاض للضرورة كما في اصحاب الاعذار قلنا
العذر يوجب انتفاء الانتقاض مقتصرا على الوقت لا مطلقا
والمراد بما ليس بحدث ما لا ينقض الوضوء اصلا لان اللفظ
مطلق والاطلاق يشعر بالكمال **قوله هذا اذا قاء مرة**
اي اطلاق القول بان القيء ملء الفم ناقض من غير تفصيل
وذكر خلاف بين علمائنا الثلاثة رحمهم الله اذا قاء سوداء
او صفراء واسم المرة يشملهما او طعاما او ماء وفي اطلاق
الماء رد على الحسن ابن زياد رحمه الله حيث زعم انه لا ينقض
ان قاء الشارب على فور شربه ولم يخالطه شيء قياسا
على الدمع والعرق وهذا فاسد لانه خارج عن محل النجاسة
دونهما **قوله** والخلاف في المرتقي رد على من اسقط الخلاف
بانهما اجابا بالانتقاض في ما نزل من الجوف ولا خلاف
له فيه وهو اجاب بعدم الانتقاض في النازل من الرأس
ولا خلاف لهما فيه ايضا **قوله لان الرأس ليس بموضع النجاسة**
اي موضع نجاسة يجاوز ما ينزل منه اذ لا شك ان فيه دما
ورطوبات نجسة لكنها مستورة بالاغشية **قوله** ولابي يوسف

الله

انه نجس بالمجاورة اي بمجاورة ما في الجوف من النجاسة والحدث
لا يجب ان يكون نجسا في نفسه بل يكفي كونه نجسا بالمجاورة كما في الدود ده
الخارجة من الدبر والطعام والماء المدفوعين بطريق القيء قبل
تغيرهما وهذا اولى مما يقال ان نفس البلغم نجس عنده باعتبار انه
احدى الطبائع الاربع اذ لا يظهر الفرق حينئذ بين النازل و
المرتقي قطعا **قوله** ولهما انه لزج فيه اعتراف بان البلغم قد
يرتقي من موضع النجاسة ودفع لاستلزام ذلك كونه حدثا
باعتبار لزوجته فظهر الفرق بينه وبين الماء والطعام و
باعتبار ان القليل انما يعفى في القيء ونحوه مما لا يكون من المسلك
المعتاد ليظهر الفرق بينه وبين الدابة الخارجة من ذلك المسلك
وهذا ابعد من المناقشة مما يقال ان البلغم لا يرتقي من موضع
النجاسة اصلا بل الرطوبة في اعلى الحلق رقيقا فيكون بزاقا
وفي اسفله يتخن فيكون بلغما اذ يمكن ان يناقش فيه فعلى هذا
لا ينتقض الوضوء بقيء البلغم اصلا وعلى طريقة الكتاب يمكن ان
ينتقض بان يكثر جدا مع الطريقة اتحاد المجلس والسبب ويبلغ
ما عليه بالجمع حد الكثير ثم ههنا مباحث الاول ان طهارة
نفس البلغم ضرورية في عدم كونه حدثا فكان عليه اثباتها
بالدليل لانها نظرية بل ربما يدل كونه احدى الطبائع على نجاسته
فنقول علمنا ان الدليل الذي اورده من جهة ابي يوسف رحمه الله

مشعراً باعتراف بها لم يستدل عليها لكونها مسلمة عند الخصم
ودليلهما المشهور انه ليس من جنس النجاسة وهي طاهرة اجماعاً
ولذلك كان النازل من الراس طاهراً بلا خلاف وقد تعارف
الناس اخذ البلاغم باطراف الاردية من غير نكير من احد
وهو بمنزلة الاجماع فان قيل روى انكار ذلك عن الطحاوي
قلنا الظاهر ان هذا التعارف كان قبل انكاره واستمر بعده
ايضا فهو بمنزلة اجماع مخالف الاجماع متأخر ومتقدم فلا يعتبر
مع انه على سبيل التنزه الثاني ان لزوجته لو منعت تداخل
النجاسة في اثنائه لزم ان لا يتنجس داخله بوقوعه في النجاسة
والجواب بالتزام هذا اللازم اذ لم يرد رواية صحيحة بخلافه
وقد يقال انه بعد الخروج لا يبقى على تلك الثخانة واللزوجة
الثالث ان قليل ما يتصل به اي مما في الجوف لا يكفي في المقصود
اذ ما يتصل من ذلك بالماء والطعام الذي وقع على المعدة
قليل قطعاً مع كونهما حدثين بل ينبغي ان يحكم بالقلة على مجموع
ما يتصل به ويجاوز منه ذلك المتصل والجواب عنه بالغنا
قوله ولو قاء دماً اراد بالدم المقصود في صورة الدم
سواء كان دماً حقيقة او لم يكن حيث جعل العلق اي العلقة
المنجمد قسما منه ثم اشار انه ليس بدم حقيقة **قوله** لانه سوداء
محترقة المعدة ليست محلاً للدم ولو كانت فلا ينعقد الدم فيها

لحرار

لحرارتها وكذلك الخارج من قرحة في الجوف لا ينعقد فيه لحرارته
والسوداء اذا احترقت يصير بصورة الدم المنجمد فالعلق سوداء
محترقة خارجة من المعدة فيشترط فيه ملء الفم واما العلق النازل
من الراس فلا ينقض الوضوء ذكر في المحيط واعلم ان هذا الاستدلال
انما يحتاج اليه على قولهما حيث فرقا بين العلق والمائع لا على قول
محمد رحمه الله اذ لو كان دما حقيقة يشترط فيه ايضا ملء الفم
عنده كما في المائع بالدليل الذي ذكر فيه **قوله** وان كان مائعا
فكذلك اي كالعلق في اشتراط ملء الفم عند محمد رحمه الله اعتبارا
لسائر انواع القيء من المرة والطعام والماء وكون ذلك لما تقدم
من ان للفم شبه ظهور يعتبر علاه وشبه بطون يعتبر فيما دونه
ولا شبهة في تحقق التشبيه بالنسبة الى الدم المائع بل العلق ايضا
قوله وعندهما يعني يشترط فيه عندهما ان يسيل بقوة نفسه
لانه لو لم يسل بنفسه بل بغيره كان مخرجاً لا خارجاً والناقض
هو الخارج لا المخرج وان لم يخالطه شيء او على مخالطه كانت
سائلة بنفسه فينتقض به الوضوء وان غلب عليه المخالط كالبزاق
مثلاً كان سائلاً بغيره فلا ينتقض وان تساويا لا ينتقض على رواية
الاصل اذ كونه ناقضا مشكوك فيه والوضوء مقطوع به والشك
لا يعارض القطع لكن يستحب ان يتوضأ اخذا بالثقة وينتقض
عند الجمهور احتياطا كما في باب العبادة وتغليبا لجانب الحرمة مع

ان الشك ههنا في صفة الناقض لا في ذاته بخلاف ما اذا
تيقن بالطهارة وشك في وجود اصل الحدث حيث يحكم فيه
بعدم الانتقاض وفاقاً **قوله وان كان قليلا** يعني لا يشترط
فيه ملء الفم لان المعدة ليست محل الدم اذ لم يجعل لوروده
عليها كالطعام والشراب ولا لتولده فيها او انصبابه اليها من
محل آخر فيها منفذاً اصلياً كساير الاخلاط على ما عرف في موضعه
فهو من قرحة او انفجار عرق في الجوف والقرحة في عبارة الكتاب
متناول له لا انفجار العرق ولو كان من قرحة يعتبر فيه التجاوز الى
موضع يلحقه حكم التطهير وان كان باطناً من وجه كالخارج من قرحة
في الفم فانه ناقض مطلقاً فان قيل قد يكون القرحة في نفس المعدة
فيكون المدفوع منها قياً اذ لا معنى له سوى ما يرتقي الى الفم
بدفع المعدة فيشترط فيه ملء الفم كما في ساير انواعه قلنا لا نزاع
في انه على هذا التقدير في جواز ان يقاس على ساير انواع القيء لكن
الكلام في مطلق الدم المرتقي من الجوف الى الفم وهو قد لا يكون
قياً بان يكون في قرحة في غير المعدة وح ينبغي ان يقاس على الدماء
الخارجة من ساير القروح سيما القرحة التي في الفم لكمال شبهه بها
من غير شبهه لا على القيء اذ لا مشابهة بينهما الا من جهة الارتقاء
من الجوف من كونه علة لاعتبار ملء الفم ثم بل العلة له الارتقاء
من المعدة كما سيأتي تحقيقه الا يرى ان الدم النازل من الرأس ناقض

وان

وان لم يملأ الفم كما يظهر من تقرير المحيط والفرق بالارتقاء والنزول
مما لا يلتفت اليه وبهذا ظهر ان محمداً رحمه الله هذا الدم مطلقاً
على ساير انواع القيء في اعتبار ملء الفم ليس كما ينبغي فان قيل
قياسهما ايضاً لهذا الدم على دماء ساير القروح ليس كما ينبغي
لاحتمال كونه قياً على ما ذكرنا هو مع كونه قياً دم خارج
من قرحة فكما يجوز ان يقاس على ساير انواع القيء يجوز ان
يقاس على دماء ساير القروح ولو لم يرجح القياس الثاني على الاول
لكونه احوط وانسب بباب العبادة والحرمة فغاية الامر تساويهما
فعند ذلك يختار المجتهد ايهما شاء بشهادة قلبه والحاصل ان كل
دم يرتقي من الجوف يحتمل ان يكون قياً ويحتمل ان لا يكون قياً
ويظهر صحة قياسه على دماء ساير القروح على الاحتمالين وعلى
ساير انواع القيء على الاحتمال الاول دون الثاني فكان القياس
الاول اولى وهو المعوّل بالقبول في نظر العقول وان لم يتخرج
من القوة الى الفعل في كتب الاصول فان قيل عبارة الكتاب
مشعرة بان الدم المرتقي الى الفم ينقض مطلقاً اجيب بانها محمولة
على المسامحة باطلاق القيء على ما في صورته سواء كان قياً حقيقة
او لم يكن والنكتة في هذه المسألة انه قد علم بما ذكرنا ان ما سوى
الدم من الانواع المذكورة زيادة اختصاص بالمعدة ليست
للدم ومعلوم ان للقيء زيادة تعلق بالمعدة ليست لغيرها اذ

سطحه متصل بسطحها بل هما كسطح واحد وهو الطريق الذي يرد
منه الماء والطعام عليها ثم يتولد الاخلاط فاعتبر باطنها في الجملة
بالنسبة الى ما ينتقل اليه من المعدة دون غيرها كقرحة فيه مثلاً
لعدم ذلك الانتقال وبالنسبة الى ما عدا الدم من تلك الانواع
دون الدم وان كان خارجا من طريق المعدة لعدم ذلك الاختصاص
وقد يقال الحامل الحقيقي على اعتبار الشبهين في الفم هو الجمع بين الا خبار
المتناقضة الواردة في القيء والخارج من قرحة في الجوف
ليس بقيء وفيه نظر لا يخفى قوله والنوم مضطجعا جعل النوم
حدثا في ثلثة احوال الاول الاضطجاع وهو وضع الجنب بالارض
وكانه اراد به ههنا وضع احد الجوانب الاربع بالارض فيتناول
الانبطاح على الوجه والاستلقاء على القفاء واكتفى بذكره
عن ذكرهما كما ورد في الحديث لانسياق الذهن من بيان حكمه
الى بيان حكمها الثاني الاتكاء والمراد الميلان الى جانب بحيث
يتجافى المقعد ولذلك قال والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال
المقعد عن الارض وفسره الشارحون بالتورك اي الاتكاء
على احد الوركين الثالث الاستناد الى شيء لو ازيل لسقط
النائم وهذا قول الطحاوي والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله
ان النوم مستندا على الارض ليس بحدث بكل حال والظاهر
ان قيد الاستقرار معتبر عند الطحاوي ومن تابعه ايضا يعني

الله لولا الاستقرار لم يشترط في الانتقاض بسقوط النائم
بزوال السند بل نوم المستند يتجافى ينقض مطلقا وذلك لان
الدليل الذي ذكر في الاتكاء جاز في الاستناد مع التجافي مطلقا
فمقتضى النظر الصايب ان يجعل هذا الاستناد داخلا في
الاتكاء قوله لان الاضطجاع سبب لاسترخاء اي سبب الاسترخاء
هو النوم لكنه اذا كان في حالة الاضطجاع كان الاسترخاء
الحاصل به اقوى فجعل ذلك الاقوى سببا عن الاضطجاع
مجازا اي الاضطجاع المقارن للنوم سبب لاسترخاء زايد
على ما يحصل باصل النوم وكذلك الكلام في اضافة زوال
المسكة الى الاتكاء وبلوغ الاسترخاء غايته الى هذا النوع
من الاستناد وبالحقيقة هذه الاحوال الثلثة مانع عن [illegible]
الكامل لانه لا يخرج عن الاستمساك والنوم مقتض له فاذا
وجد النوم في واحد من هذه الاحوال تحقق كمال الاسترخاء
لوجود المقتضي مع عدم المانع والمراد بمسكة اليقظة الاستمساك
الذي يكون لليقظان ويمنع خروج شيء منه قوله والكتاب
عادة فيه اشارة الى ان استدلال من لم يجعل النوم حدثا
اصلا كابي موسى الاشعري والاعرج بقوله عليه السلام
لا وضوء الا من صوت او ريح مدفوع بان احد الامرين
ثابت في النوم المؤدي الى كمال الاسترخاء تقديرا لقيام

السبب الظاهر مقام المسبب الخفي وهذا نظير استدلال الانصار
على عدم وجوب الغسل في الاكسال بقوله عليه السلام الماء من الماء
وظاهره ان الماء موجود في الاكسال تقديرا وان لم يكن عيانا **قوله** جوابه
بخلاف حالة القيام والقعود اي القعود المستوي الخالي عن الاستناد
الى شيء لو ازيل لسقط القاعد اذ لو عدم الاستواء ووجد الاستناد
المذكور لم تخالف الحالات السابقة بل تساويه وانما كانت تلك الحالة
في سببيتها لكمال الاسترخاء بخلاف حالة القيام والقعود والركوع
والسجود لان بعض الاستمساك باق في هذه الاوضاع اذ لو زال
بالكلية لسقط النائم ضرورة انها هيئات لا يمكن استيفاؤها عادة
الا بتكلف وهو لا يتم الا ببقاء بعض الاستمساك فلا يتم ههنا الاسترخاء
كما تم هناك فيتحقق المخالفة في مناط الحكم المستلزم للمخالفة في الحكم
وظاهر مذهب الشافعي رحمه الله يوافقنا على عدم كون النوم
حدثا في القعود المذكور بل يكتفي بالاستواء ولا يشترط الخلو عن
الاستناد كما هو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله ويخالفنا في بقية
الاحوال والحجة عليه ما ذكرنا وما سنذكره وانما قال في الصلوة
وغيرها ردا على من زعم ان نوم القائم والقاعد والراكع والساجد
حدث في غير الصلوة ليس بحدث فيها واليه ذهب صاحب الاسرار
متمسكا بانه لكمال الاسترخاء كنوم المضطجع الا انه لم يجعل حدثا في
الصلوة بالحديث ولا حديث في غيرها فبقي حدثا فيه وذلك لان ما ذكرنا

من

من دليل بقاء الاستمساك لا يفرق بين الحالين **قوله والامر فيه**
اي في النوم يريد ان اكثر احكامه مفهوم من هذا الخبر مبني
عليه منها ان نوم المضطجع ناقض لانه سبب لاسترخاء المفاصل
وهذا الحكم مع دليله صريح في هذا الخبر ومنها ان نوم المتكئ و
المستند الى شيء لو ازيل لسقط ناقض فانه مفهوم من تعليل الخبر
في نوم المضطجع باسترخاء المفاصل فانه موجود في المتكئ والمستند
كما سبق بيانه فان قيل حصر وجوب الوضوء بكلمة انما في النائم
المضطجع ينبغي ان يكون نوم المتكئ والمستند ناقضا قلنا هذا
الحصر اضافي في مقابلة القائم ومن ذكر معه لا حقيقي بدلالة
ما سبقه من النفي ولحقه من التعليل اذ الظاهر انه لتعدية
الحكم الى غير المنصوص عليه وان جاز في العلة المنصوصة ان
يكون قاصرة ومنها ان نوم القائم والراكع والساجد غير
ناقض وهو منطوق في الحديث مفهوم من الحصر الذي فيه
وكذا نوم القاعد ان كان مذكورا في الحديث كما في بعض النسخ
وان لم يكن مذكورا فيه كما في اكثر النسخ يثبت الحكم فيه بطريق
الدلالة وقيل ومن التعليل ايضا لان المراد بالاسترخاء
فيه نهايته اذ لو اريد به مطلق الاسترخاء وهو موجود
في الركوع والسجود لانه نتيجة النوم الموجود في جميع الاحوال
لتناقض اول الكلام واخره ولا معنى له ان يقال لا وضوء على من

استرخت مفاصله انما الوضوء على من استرخت مفاصله ونهاية
الاسترخاء فتحدث في هذه الاحوال لما تقدم وانت خبير بانه
اعتبر في هذا التقرير النفي الصريح بالنسبة الى الركوع والسجود
بل الى كل الاحوال وبهذا اعتبار هذا النفي لا يحتاج الى ما في
المقدمات نعم لو استدل بهذا الطريق على ان المراد نهاية
الاسترخاء ليظهر اثره في غير هذه الاحوال لكان ظاهرا و
منها ان نوم القائم ومن ذكر معه في الصلوة وغيرها سواء
وهو مفهوم من اطلاق لفظ الحديث وكذا يفهم من اطلاقه احكام
اخر لم يقع التنصيص عليها في الكتاب وهي ان نوم المضطجع في الصلوة
بعذر المرض ناقض كنوم المضطجع في غيرها خلافا لبعض المشايخ
وان نوم القاعد غير ناقض وان طال خلافا لمالك رحمه الله وكذا
نوم الساجد وان لم يكن على الهيئة المسنونة خلافا لعلي بن عيسى
النفي او كان متعمدا للنوم خلافا لما روي عن ابي يوسف رحمه الله
وبالجملة كل حكم يفهم من الكتاب بتنصيص او اطلاق فهو ماخوذ
من هذا الحديث بل مسائل النوم المذكورة في كتب الفتاوى كلها
او جلها يبتني عليه ويرجع بعد التامل اليه واعلم ان شيخ الاسلام
ابابكر وقد طعنا في هذا الحديث بان مداره على ابي العاليه
وهو ضعيف قال ابن سيرين حدث عن من شئت الا عن ابي
العالية فانه كان لا يبالي عمن اخذ وبان الراوي عن ابي العالية

قتادة وهو مدلس وبان سعدا قال لم يسمع قتادة
من ابي العالية الا ثلثة احاديث وليس هذا الحديث
منها وبان اباداود ضعف هذا الحديث ثم اجاب
عن الاول بان الدارقطني عدّ ابا العالية من الثقات
وروى عن الحسن وابراهيم النخعي والشعبي رحمهم الله
وكونه لا يبالي عمن اخذ لا يوجب طعنا في نسابته
لزوال الابهام وهذا الخبر منها لانه رواه عن ابن
عباس رضي الله عنه وعن الثاني بان تدليس قتادة
بالارسال وهو لا يوجب طعنا عندنا وعن الثالث
بان ابن المديني ذكر ان قتادة لم يسمع من ابي العالية
الا اربعة احاديث واذا خفي على سعد ما عرفه ابن
المديني جاز ان يخفى عليه ما عرفه غيره وعن الرابع
بان ابن ابي شيبة وابن الشجاع وابن حنبل لم يطعنوا
في هذا الحديث **قوله والغلبة على العقل** قالوا العقل
مسلوب في الجنون بدليل الحركات المتضادة المنافية
للعقل غير مسلوب في الاغماء اذ لا دليل على زواله
فانه تعطل الحواس وهو كامن العقل في الجملة كما في النوم
الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون
حتى كان نبينا عليه كم عاوده الاغماء وذكر في المغرب

والاساس ان معنى غلبته على الشيء اخذه منه فالمغلوبية
على العقل بالاغماء بهذا المعنى يقتضي مسلوبيته وهو خلاف
ما اتفقوا عليه فاما ان يراد لازم هذا المعنى وهو عدم
ظهور آثار العقل بسبب الاغماء سواء كان مأخوذا منه حقيقة
اولا فالجنون مجرور معطوف على الاغماء او يجعل من تغلبت
على البلد اى استوليت عليه قهرا على ما ذكر في الصحاح وكون
العقل مغلوبا عليه بهذا المعنى لا يقتضي زواله وهل يقتضي
عدم زواله اولا فالاكثرون على انه يقتضيه فيكون
الجنون مرفوعا معطوفا على الغلبة ولو قيل لا يقتضيه ويكون
الجنون مجرورا معطوفا على الاغماء لا يبعد بل ربما يكون اوفق
قوله لانه فوق النوم الظاهر ان الضمير عائد الى الاغماء اذ
هو الذي يكون فوق النوم متفقا فى الاسترخاء لا الجنون فان
الجنون ربما يكون اقوى من المغمى وانما الدليل فيه انه لا يحفظ
نفسه لعدم التميز لكن الفصل بين الدليل والمدلول بالجنون
والسكوت عن دليله مما لا يقبله الذوق السليم وكأنه اراد
بالاسترخاء حالة يقتضي عدم التحاشي عن خروج شيء منه
سواء كان بغير قصد كما في النوم والاغماء او مع ضرب من القصد
كما في الجنون فالضمير للاغماء انه ان كان لفظ الجنون مجرورا عائد
الى الغلبة بتأويل التغلب او المذكور وان كان مرفوعا الى كل
واحد

واحد من الغلبة والجنون او اليهما جميعا بتأويل المذكور
قوله والاغماء حدث في الاحوال كلها وكذلك الجنون
الا انه خص الاغماء بالذكر حيث يتوهم من مشابهته للنوم
مشابهتهما فى الحكم بخلاف الجنون لظهور استوائه في جميع الحالات
قوله وهو القياس في النوم لان المعهود في اقامة
السبب الظاهر مقام المسبب اعتبار السبب مطلقا عن تقييده
بخصوصية يكون افضاؤه الى المسبب اغلب كما في اقامة السفر
مقام المشقة حيث لم يخص بسفر يكون افضاؤه اليها اغلب
وكذلك في اقامة الاكسال والبلوغ واستحداث الملك
مقام الانزال وكمال العقل واشتغاله قوله الا انا عرفناه
اى عرفنا عدم كون النوم حدثا في الاحوال كلها بخبر جمع
النص معلوم بالكلام قوله والاغماء فوقه اى فوق النوم
لان النائم ينتبه بادنى تنبيه بخلاف المغمى عليه ولا قياس
اى الاغماء عليه اى على النوم فان قيل يكفي في امتناع القياس
على النوم ثبوت حكمه نصا بخلاف القياس اذ من شرط القياس
معقولية النص الوارد في الاصل ولا حاجة الى الاستدلال
عليه بان الاغماء فوقه نعم لو استدل به على امتناع اثبات
حكم النوم فيه بطريق الدلالة لكان صحيحا لكن لا يحتمله عبارة
الكتاب قلنا النص الوارد فيه معقول المعنى حيث يشعر بانه علة

عدم الانتقاض في الاحوال الاربعة بقاء بعض الاستمساك على ما
ذكر في الكتاب ولا معنى للمعقولية المجوزة للقياس سوى ان يوقف
على علة الحكم الثابت بالنص غايته الامر انه لولا هذا النص لتعين
القياس المذكور سابقا وهذا معنى وهو القياس في النوم فان قيل
المعتبر في القياس هو المماثلة في العلة لا في غيرها وقد ذكرتم
ان علة عدم الانتقاض في الحالات الاربع بقاء بعض الاستمساك
وهو موجود في تلك الحالات لوجود دليله وهو بقاء تلك الهيئات
وما ذكرتم من التفاوت بين النوم والاغماء بسهولة التنبيه
وصعوبته لا يقدح في تلك المماثلة قلنا يجوز ان يدل بقاء الهيئات
على بقاء بعض الاستمساك عند ضعف العارض في نفسه لا مطلقا
والاغماء عارض قوي ولذلك ربما لا ينتبه المغمى عليه في تلك
الحالات بما ينتبه به النائم حال الاضطجاع وبالجملة هذا القدر
يكفي بسبب الشهادة قلب المجتهد المقتضية للميل الى القياس الاول
سيما وفيه عمل بالاحتياط من غير حرج لكون الاغماء نادر الوقوع
بخلاف النوم فانه حالة طبيعية كثيرة الوقوع ففي جعله حدثا
في كل الاحوال نوع حرج وبهذا التقرير يندفع اشكال آخر وهو ان
الاغماء فوق النوم كاف في امتناع قياسه عليه فاي حاجة الى
ما قال وهو القياس في النوم الا انا عرفناه بالاثر فليتأمل **قوله
والقهقهة في كل صلاة** ظاهره يتناول جميع الصلوات فيتناول صلاة

النائم

النائم والناسي والصبي وهذه فصول اختلف فيها والاصل
ان القهقهة جعلت حدثا باعتبار الجناية فقال بعض المشايخ
لا جناية مع النوم ورد بان هذا النوم جعل كاليقظة في
عدم نقض الوضوء وفساد الصلاة مع ما فيه من ترك الاحتياط
فجعله كذلك في عدم اسقاط حكم القهقهة عملا بالاحتياط
اولى قال بعضهم لا جناية مع النسيان ورده المص في بعض
تاليفه ان النسيان مع الهيئة المذكورة نوع جناية فلا يصلح
عذرا وسيأتي نظيره في باب الصوم ولا شبهة ان فعل الصبي
لا يوصف بالجناية فلذلك لم يجعل قهقهته في الصلاة حدثا
في رواية النوادر وهو مختار الجمهور واليه مال المصنف
في التجنيس لانه اطلق الصلاة هنا اقتداء بالقدوري و
هو تبع عبارة الاصل ويمكن ان يقال قيد البلوغ مراد ولم
يصرح به اكتفاء بكون الكلام في اكثر احكام الفقه مع البالغين
واعلم ان المعتبر هو الجناية في صورة القهقهة لا مطلقا للاجماع
على ان الكلام الفاحش بل الردة التي لا افحش منها ليس بحدث
وان كان في الصلاة كما ان المعتبر في تشطير الصلاة هو المشقة
في صورة السفر فقط اذ لا يثبت التشطير بالمرض مع انه اقوى
في المشقة **قوله ذات ركوع وسجود** اي مشتملة عليهما ولو حكما
كصلاة المومي وهو احتراز عن دخول صلاة الجنازة ان يتناولها

اطلاق لفظ الصلوة وعن قوم دخولها ان لم يتنا ولها بناء
على العرف المخصص له يعني صلوة الجنازة حتى لا يحنث بها من حلف
لا يصلي قوله لانه ليس بخارج الحس اي لا حقيقة ولا حكما بان يكون
سببا له كالنوم وانما ذكر خارج الصلوة في مقابلة سجدة التلاوة
مع انها لا تسمى صلوة لكونها شبيهة بالصلوة ولهذا كانت التحريمة
فيها نافعة لها **قوله ولنا قوله عليه السلام** الا من
ضحك منكم قال ذلك حين كان يصلي مع اصحابه فاقبل اعمى و
وقع في ركية فضحك بعض القوم كذا في المبسوطين واستبعاد
الضحك من الصحابة في الصلوة خلف النبي صلى الله عليه وسلم
لا يوجب طعنا في هذه الرواية اذا كان يقتدي به الجهال
من الاعراب والمنافقين ايضا وكذا ما يقال انه لم يكن في
مسجده عليه السلام ركية اذ لم يذكر هذه الرواية نعم
ذكر في الاسرار انه دخل المسجد رجل في بصره سوء و
ساق الحديث لكن لفظ المسجد في روايته مطلق فلعل المراد
مسجد آخر ولو كان اللام فيه للعهد اشارة الى مسجده عليه السلام
فمن يحيط علمه بانه لم يتفق في شيء من الاوقات في ذلك
كفن موضع لمصلحة ثم نسي فيه حتى يرد بهذه الشهادة على
رواية الاصول قال شيخ الاسلام ابو بكر رحمه الله هذه قصة
مشهورة رواها وافتى ابو الحسن وابو العالية ومحمد بن سيرين

في

في اهل البصرة وابراهيم وعلماء الكوفة وعلماء الحجاز والاوزاعي
في اهل الشام قوله وبمثله يترك القياس قد تقرر في
في الاصول ان خبر الواحد يقدم على القياس اذا كان راويه
مشهورا بالرواية والفقه سيما اذا اجتمع فيه اوصاف تؤكد
الوثوق به وهذا الخبر كذلك حيث رواه ابو العالية عن ابي
موسى الاشعري وهو من كبار الرواة والمجتهدين وروى الحسن
عن معبد الجهني واسامة بن زيد عن ابيه وروى انس
وجابر وعمران بن الحصين رحمهم الله ما يوافقه معنى وعمل
بمضمونه علي وابن مسعود وابن عمر من الصحابة والحسن
وابراهيم ومكحول من التابعين رضي الله عنهم هذا محصول
ما ذكر في الاسرار وقد سبق من كلام شيخ الاسلام ما يؤيد
هذا المرام قوله والاثر ورد لما كان قوله وبمثله يترك
القياس مظنة لان يسأل عن سبب عدم ترك القياس
به في غير حالة الصلوة وفي صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
اجاب بان هذا الاثر ورد في صلوة مطلقة اي كاملة مشتملة
على الركوع والسجود فيقتصر عليها لكونه على خلاف القياس
فلا يثبت حكمه في الصور الثلث لا يقال العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب المورد لانا نقول عموم اللفظ ممنوع اذ الخطاب
في منكم يتوجه الى المصلين صلوة مخصوصة فلا يشمل مورد الاثر

تلك الصلوة المخصوصة وقد تجاوز الى ساير الصلوات المطلقة
فيجوز ان يتجاوز الى الصور الثلث ايضا اجيب بان التجاوز
الى ساير الصلوات المطلقة بطريق الدلالة من جهة الاشتراك
في مناجاة الله تعالى ولا مناجاة في الصور الثلث اذ كون
العبد مناجيا لله تعالى انما يعرف بالتوقيف والشرع جعل المصلي
مناجيا لا غيره فالساجد للتلاوة لا يكون مناجيا وكذا الآتي
بصلوة الجنازة اذا اطلق لا يتناوله عرفا فان قيل المورد يشتمل
على صفة الجماعة بدلالة قول الراوي انه كان يصلي مع اصحابه
فيكون مشتملا على صفة الفرضية ظاهرا فلا يجوز ان يلحق به
فرض المنفرد والنفل لان الانفراد دون الجماعة والنفل
دون الفرض ومن شرط الدلالة مساواة المدلول للمنطوق
قلنا ذلك التفاوت انما يظهر في حق الثواب بالفعل والعقاب
او اللائمة بالترك لا في حق المناجاة اذ الشارع جعل مطلق
المصلي مناجيا والمشروط في الدلالة المساواة في مناط الحكم لا
من كل وجه فان قيل ان اريد بالصلوة في قوله ورد في صلاة
مطلقة بطريق الدلالة فرد من هذا الجنس لم يصح قوله فينتهي
عليها حيث تجاوز حكمه الى كل صلوة مطلقة بطريق الدلالة
وان اريد الجنس كله لم يصح دعوى كونه موردا الاثر فانه ورد
في فرد كما سبق اجيب بان المراد هو الفرد والضمير في فينتهي

عليها

عليها يرجع اليه باعتبار معنى الجنس فان النكرة المفردة تحتمل معنى
الفردية والجنسية فجاز ان يراد بصريح لفظها كلاهما ولمعنى احديهما
او المراد الجنس كله وجعله موردا للاثر بناء على ان الثابت
بالدلالة ثابت بعين النص لكن كان الاولى على هذا التقدير تعريف
الصلوة اذ تعميم النكرة في الاثبات ضعيفا في غير المبتدأ بعيد
ولو قيل المراد نوع من هذا الجنس وهو صلوة البالغ اذ الامر
بالاعادة لا يتوجه الى الصبي ضرورة خروجه عن التكاليف
الشرعية لم يبعد ووافقه اعتبار المصنف في التجنيس قوله والقهقهة
ما يكون حصل القهقهة مقابلة للضحك وبما يحصل الضحك اعم كما في
الحديث واما التبسم فلا صوت فيه وهو لا ينقض الوضوء فضلا
عن الوضوء حيث صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان
يتبسم في صلوته احيانا **قوله** والدابة تخرج من الدبر اي خروج
الدابة اذ العلة هو المعنى فصح ناقضا بالمذكي وانما فسر الدابة
بالدودة ليلزمها اتصال البلة النجسة فيكون خروجها من
السبيل المعتاد ناقضا اذ لو دخل فيه ذباب ثم خرج من
غير بلة لا ينقض وفيه اشارة الى ان الحيوان المتولد من
النجاسة ليس بنجس **قوله دون غيرهما** فان قيل اذا لم يكن ما
عليها في غير السبيلين حدثا لم يكن نجسا لما تقرر فكيف سماه نجسا
مطلقا في قوله لان الجنس ما عليها اجيب بان المراد بالنجس

ههنا المستفاد بالطبع الذي يحكم عند سيلانه بكونه حدثا
شيء سواء كان سائلا بالفعل او لم يكن فلا حاجة الى ما يقال
انه ذكره بناء على قول محمد رحمه الله وان لم يكن مختارا عنده
او اراد ان المعنى ان كان ما عليها **قوله** فاشبه الجشاء والفساء
لف ونشر لان المراد تشبيه ما على الدابة الخارجة من الجراحة
بالجشاء ومن السبيل المعتاد بالفساء كما هو نص من النهاية وعلى
رأي من جعل الريح المنبعثة من محل النجاسة نجسة باتصالها بها
شيئا من النجاسة فعلى هذا الوجه ضمير المشبه عائد الى الدابة
بتأويل الحيوان وفي الوجه الاول الى ما عليها ثم لما كانت
الاشارة الى ان الفساء حدث باعتبار خروجه من السبيل
المعتاد موهمة لكون الريح الخارجة من القبل حدثا اذ
هي ايضا خارجة من السبيل المعتاد نفى ذلك وبين السبب
بانها لا ينبعث من محل النجاسة والحاصل ان الفارق بين
الجشاء والفساء اختلاف المخرج وان اتفقا في الانتشار
وبين الفساء والريح الخارجة من القبل لاختلاف الانتشار وان
اتفقا في المخرج اعني السبيل المعتاد فان قيل النص اعني
ما خرج من السبيلين يتناول الريح الخارجة من القبل وما
ذكر تعليل في مقابلة النص فلا يعتبر ولذلك ذهب بعض
المشايخ الى انها حدث وبعضهم الى انها اختلاج وليس بريح

حينئذ

منتنة اجيب بان ما خرج في النص محمول على النجس اذ الامر بالوضوء
للتطهير وهو يقتضي سابقة التنجيس وتخصيص الدليل السمعي بالعقل
جائز **قوله** حتى لو كانت مفضاة هي التي اختلط مسلكاها فانما
يستحب لها الوضوء ولا يجب وان كان الاحتياط يقتضي الوجوب
لان اليقين لا يزول بالاحتمال **قوله فنزل نفطة** اي زيل
قشرها قال صاحب المغرب النفطة بوزن الكلمة الجدري
والنفطة لغة ثم روى عن التهذيب ان النفطة بالفتح بلا
هاء ما يخرج باليد من العمل ملآن ماء وقال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في شرح الجامع الصغير النفطة شبه الجدري
يبدو على الكف ويسمى المجل من اهل اللغة من يفتح النون ومنهم
من يكسرها ومن الفقهاء من يروي ضمها وهو محتمل ايضا فان
النفطة العلامة وما يبدو على الكف يشبه ذلك والمراد
بالسيلان في قوله فسال منها هو الظهور لا الانتقال والا
لكان قوله ان سال لغوا وان لم يسل تناقضا وكانه سمي
الظاهر سائلا بواسطة تردد واضطراب له في محله والضمير في
غيره عائد الى الصديد والمعنى غير الصديد مما سوى الماء
اذ لو جرى الغير على اطلاقه لتناول الماء ايضا فيؤدي
الى التكرار والشائع في مثله غيرهما فلذلك ربما يقال المراد غير
كل واحد من الماء والصديد او غير المذكور الذي هو كلاهما **قوله**

لانه مخرج لا بد من بيان كون العلة في انتقاض الطهارة
خروج النجاسة منهما لا بالاخراج معه ان الظاهر كون
خروجها بالوجهين ملزوما لزوال الطهارة وبعض المشايخ لم يفرق
بينهما فصل في الغسل بفتح الغين اسم من الاغتسال
وبضمها مصدر غسل وكان اغتسل مطاوع غسل مثل انغسل لكن
الاغتسال لم يستعمل الا في انغسال جميع بدن الانسان بالماء قوله
وغسل سائر البدن اي ما يغتسل من غير حرج وانما لم يقل
وفرض الغسل غسل جميع البدن مع انه يغني عن ذكر المضمضة
والاستنشاق تصريحا بموضع الخلاف قوله عشر من الفطرة
اي عشر خصال من خمس في الرأس الفرق والسواك والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب وخمس في سائر البدن الختان
وحلق العانة ونتف الابط وقلم الاظفار والاستنجاء
بالماء ولها تفصيل آخر مذكور في صحيح مسلم رحمه الله جزم الراوي
فيه بتسع سوى المضمضة ثم قال نسيت العاشرة الا ان يكون
المضمضة والفطر الخلق ابتداء والفطرة للحالة كالخلقة و
تفسيرها بالسنة في هذا الحديث قول اكثر اهل العلم كذا في شرح
السنة وقيل المراد بها الاسلام كما في قوله عليه السلام كل مولود
يولد على الفطرة وقيل الجبلة السليمة والمعنى انها مما تبين الخصال
حيث يستحسنها ويؤثرها وكذلك التعبير بالفطرة عن الاسلام

جهة ان الفطرة تستحسنه وتؤثره اذا تركت على حال السلامة
لظهور حسنه عند العقل ولا ينافره الا بآفة من التقليد و
فساد النشو قوله ولهذا كأنه يريد ان هذا الحديث معمول به
في الوضوء فيكون معمولا به في الغسل ايضا لاستوائهما في الدخول
تحت اطلاقه قوله وهو تطهير جميع البدن الضمير عائد الى
مصدر فاطهروا ولا شك ان التطهير فجعله تطهيرا مبني على تأويل
وهو ان المراد به التطهير الاختياري لا يحصل الا بالتطهير ليحصل
ليصح متعلق الامر وان كان التطهير الحاصل بدون الاختيار
خارجا عن القدرة والتطهير الاختياري لا يحصل الا بالتطهير فحمل
التطهير عليه وجعل كأنه هو وانما جعل متعلقه جميع البدن لان
التطهير صيغة مبالغة امر به بالخطاب المتوجه الى الشخص فلا بد
من تناوله البدن كله ليكون الشخص مبالغا في الطهارة وهو يستدعي
شمول التطهير لجميع البدن ولا يبعد ان يجعل التطهير كناية عن
تطهير جميع البدن ويكون فاطهروا بمعنى فطهروا ابدانكم وذلك
لان الامر في الظاهر يتعلق بما يباشره العبد ابتداء ويحدث
عقيبه لازمه المطاوع له وانما عبر ههنا عن الملزوم اعني تطهير
جميع البدن بلازمه وهو التطهر المستلزم طهارة البدن كله وان
كان متعلق الايجاب حقيقة هو الملزوم لكون الباعث على ايجابه
هو اللازم حتى يكون المتلبس بالعبادة على احسن الهيئات فمعنى الجمل

يومئذ ان المراد بالتطهير تطهير جميع البدن كما يقال كثير الرماد
للضياف اي المراد بالاول الثاني وقد يقال التطهر ههنا مصدر
لفعل المبني للمفعول والحمل صحيح مقيد باعتبار جعل معموله جميع البدن
وعلى كل حال يقتضي الآية كون الجنب مأمورًا بان يطهر جميع بدنه
فيجب عليه تطهير داخل الفم والانف لكونهما من البدن وان كانا
باطنين على انه لو سلم اقتصار الاغتسال على الظواهر ينبغي ان
يجب تطهيرهما احتياطا لما فيهما من شبه الظاهر ايضا على ما سبق **قوله**
غير ان ما يتعذر ايصال الماء اليه اي لا يمكن كما كثر البواطن
او يشق كداخل العين ومواضع الجراحة من الظاهر خارج اي غير حكم
البدن او عن النص وفيه اشارة الى رد قياس الشافعي رضي الله عنه
داخل الفم والانف على داخل العين بجامع البطون يعني ان داخل العين
خارج بعلة الحرج لا البطون ولذلك لا يجب تطهيره عند الاكتحال
بكحل نجس ولا حرج في تطهير داخل الفم والانف فانه يغسل عادة
وعبادةً نفلا في الوضوء وفرضا عن الدم ونحوه **قوله بخلاف**
الوضوء يعني فرق بين الوضوء والاغتسال مع ان الغسل المعتبر
في الوضوء واجبا لتناول جميع اجزاء المغسول كالغسل المعتبر في
الاغتسال وانما التفاوت في قلة الاجزاء وكثرتها وذلك لان
المذكور في آية الوضوء ما يتوهم تناوله لداخل الانف والفم ليس
الا الوجه وهو لا يتناولهما لانه اسم لما يواجه الناظر اليه

والمواجهة

74

والمواجهة فيهما معدومة قوله والمراد بما روى اي عشر من
الفطرة ولا شبهة ان الآية دالة على ان المراد به غير حالة
ايجابه لكن لا يتعين بها محل العمل به فاستدل بالحديث على ذلك و
ان صح دليلًا على اصل المدعى ايضا والمشهور انه من كلام ابن عباس
رضي الله عنهما ثم الحاجة الى هذا التأويل على تقدير تفسير الفطرة بالسنة
والظاهر انها اعم من السنة والواجب خصوصًا على قول الشافعي رحمه الله
فان الختان عدّ منها في بعض الروايات مع انه واجب عنده ولو لا
عد بعض السنن الاتفاقية من هذا العشر لكان الاظهر حمل الفطرة
على الواجب لانه اشبه بحالة الخلق بعد عدم الانفكاك **قوله**
فيغسل بدنه عطف على يبدأ مفسر له كقوله اجبته فقلت
لبيك ويزيل عطف على يغسل داخل في حيز الفاء التفسيرية بدليل
قوله ويبدأ بازالة النجاسة كيلا يزداد باصابة الماء ثم المعطوفات
بكلها ثم ينبغي ان يجعل عطفا على يبدأ غير داخلة في حيز الفاء التفسيرية
بدلالة التغيير في اسلوب العطف اذ جعل جميعها تفسيرًا للابتداء غير
سديد وجعل بعضها تفسيرا له دون البعض بعيد لاتحادها في
الاسلوب قيل الاصح ويزيل نجاسة لان لام التعريف فيه اما
للعهد او للجنس بمعنى الطبيعة من حيث هي او الاستغراق بمعنى
كل فرد او للعهد الذهني بمعنى فرد ما والكل باطل اما الاول فلان
العهد يقتضي المقرر ذكرًا او علمًا والشك المشار اليه بقوله ان

كانت

بنا فيه وفيه نظر لانه شك في الوجود العيني وهو لا ينافي
التعرف في الذكر والعلم بل ينبغي ان يعلل امتناع العهد بانه
لا معهود ههنا واما الثاني فلان الحكم بالازالة على نفس
الطبيعة من حيث هي غير معقول واما الثالث فلا امتناع ان
يكون كل نجاسة في بدن الانسان فلا يفيد الحكم بازالته
لا يصح السلب المشار اليه بقوله ان كانت واما الرابع فلانه
تناول الاقل من ذرة مع انه ليس بمراد اذ لا يلايمه التعليل
بقوله كيلا يزداد باصابة الماء فان هذا القدر من النجاسة
ينمحي باصابة الماء ولا يزداد بدليل قول بعض المشايخ ان ينمحي ط
مثل رؤس الابر من النجاسة لو اصاب موضعا ثم اصابه الماء
لم ينجس وجوابه باختيار الشق الاخير وحمل النجاسة بقرينة
وقوعه مفعول يزيل على ما يعتقد بالازالة عرفا والاقل من
ذرة ليس كذلك ونظيره في قول القائل لعبده اشتر اللحم ينقيد
بما يتعارف شراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة
منه مثلا لا يعد ممتثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر
فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء ودلالة المسئلة المذكورة عليه
ممنوع لجواز ان يكون عدم التنجيس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور
وان زاده على انه لو صح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تنكير
النجاسة حيث تناول النكرة فردا ما اي فرد كان قوله وضوءه

للصلوة

للصلوة يعني يغسل ويمسح وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه
انه لا يمسح حيث يجب عليه غسل راسه وهو بعد المسح فلا فائدة
فيه لكن كثرة الروايات انه عليه السلام في اغتساله توضأ
وضوءه للصلوة لكن ذكر النسائي عن ابن عمر رضي الله عنه في
حديث طويل يحكي وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا بلغ
راسه لم يمسح وافاض عليه الماء قوله الا رجليه استثناء من توضأ
لانه في معنى يغسل اعضاء الوضوء وحديث ميمونة رضي الله عنها
انها قالت سترت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يغتسل من
الجنابة فغسل يديه ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه وما
اصابه ثم مسح بيديه على الحائط ثم توضأ وضوءه للصلوة غير
رجليه ثم افاض الماء على سائر جسده ثم تنحى فغسل قدميه وهذا
الحديث يدل على جميع ما ادعاه الا انه خص البعض بدليل
مهم جدا عقلي والمستفيض المجمع ومعنى عدم افادة غسلهما انه لا يغني
عن الغسل مرة اخرى لانه لا يفيد اصلا لافادته زوال
الجنابة وما يترتب عليه من جواز قراءة القرآن ومس المصحف
مثلا وهذا على مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وابي يوسف رح
في الماء المستعمل حيث جعلاه نجسا واما على ما ذهب اليه محمد رح
من كونه طاهرا غير طهور فغسلهما يغني عن غسل آخر ويكون
تاخيره لمجرد السنة وعلى التقديرين لو كان الغسل على مكان لا يجتمع

فيه الماء كالوضوء مثلا لا يوجب غسلهما فانه قيل نقض غسلهما مروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير تخصيص له بحال فيجعل سنيته
مخصوصة ببعض الاحوال بهذا التعليل فيجب له اعتبار التعليل
في مقابلة النص قلنا هو حكاية فعل ولا بد من وقوعه في حالة
مخصوصة لكنها مجهولة فجاز التعليل لتعيين تلك الحالة وليس هاهنا
مطلق قيد بالتعليل على انه قد جاء عدم النقض ايضا في بعض
الروايات حيث ذكرت عائشة رضي الله عنها في صفة غسل
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه توضأ وضوءه للصلاة بلا استثناء
الرجلين وهو ايضا حكاية فعل يكون في حالة مخصوصة لا محالة و
هي مجهولة فيفيد التعليل تعيين الحالتين والتوفيق بين الروايتين
ثم لا يخفى دلالة هذا التعليل على النسخ كالناقض لكن لما جعله دليلا
على الناقض لتقدمه في الذكر اكتفى لظهور لزوم النسخ منه فلم
يتعرض له قوله لقوله عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها
يعني حين قالت اني امرأة اشد ضفر رأسي أفأنقضه بغسل
الجنابة فقال يكفيك ضمن الغسل قوله وليس عليها بل ذوائبها
الذوائب يتناول الشعور الظاهرة وما في خلالها فيلزم ايصال
الماء اليهما جميعا لا امرار الماء على الظواهر فقط وقوله هو الصحيح
اشارة الى ان فيه قولا آخر غير صحيح وهو ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله
انها تبل ذوائبها ثلثا مع كل بلة عصرة ليصل الماء شعب قرونها

والجرح

والجرح باعتبار الحاجة في البل الى النقض ثم الضفر ثانيا
حتى لو كانت منقوضة الشعر يجب عليها ايصال الماء الى اثنائه
هكذا قالوا وورد عليهم انه لا حاجة في البل الى النقض بل
يحصل بمجرد الغمز فان اجيب بان مجرد الغمز لا يفيد اليقين
بوصول الماء الى جميع الشعور الداخلة رد عليه بانه يفيد
الظن وهو كاف بل يفيد اليقين بوصول البلة الى ما لا يصل
بمجرد امرار الماء على الظ وبالجملة ينبغي ان يجب عليها بلها بقدر
ما يحصل بالغمز خلا بالمبالغة المعهودة من الامر بالتطهير وكان
هذا محمل قول ابي حنيفة رحمه الله انها تبل ذوائبها مع كل بلة
عصرة كيف وقد جاء في حديث ام سلمة رضي الله عنها برواية
ابي داود رضي الله عنه واغمزي قرونك واما البل المحتاج
الى النقض بان يكون على وجه يجزم بوصول البلة الى كل شعرة
فالحرج فيه ظاهر والقول بعدم وجوبه ما هو الا [illegible] بان
اثناء الذوائب من البدن فيجب تطهيرها بالآية ولا يجوز اسقاطه
بالتعليل والخبر الغير المتواتر مع وروده لا في مواضع الحرج فا رجة
عن حكم البدن والآية الواردة فيه بالادلة القطعية النافية
للحرج سيما والذوائب ليست من البدن باعتبار رؤيتها وان كانت
منها باعتبار اصولها كذا قيل قوله بخلاف اللحية جواب عن
قياس الذوائب على اللحية في وجوب البل بجامع كونهما من البدن

قوله المعاني الموجبة للجمهور على ان هذه المعاني شروط لا
اسباب كما قالت الظاهرية بجعلها موجبات تسامح **قوله** كيف
ما كان اي سواء كان مع الدفق والشهوة او لم يكن كما اذا حمل شيئا
فسبقه مني **قوله** ولنا ان الامر ظاهر استدلال بعموم الشرط
او نفي للمدلول بانتفاء دليل خاص وهما ماخذان فاسدان عندنا
الا ان يقصد به الالزام ويقال انه نفي للمدلول بانتفاء المثبت
الاولى وهو الآية مع وجود النافي الاضعف لمعنى القياس على
البول ونحوه ولم يذكر القياس لظهوره وفي تفسير الجنابة كما ذكر تسامح
والمراد الحالة الحاصلة به وهذا التفسير اوفق بقول ابي يوسف رح
وهو اشتراط الشهوة عند الخروج الا ان يراد بكون الخروج على
وجه الشهوة ان لا يكون للشهوة دخل في الخروج سواء كانت مقارنة
له او سابقة عليه مقارنة للانفصال وان كان المراد بعض البيان ن
في تقرير المذهب هو المعنى الاول وانما يقال اجنب الرجل اذا قضى
شهوته لاستباحة قضاء الشهوة حالة هي الجنابة لا انها نفس قضاء
الشهوة كما يوهمه ظاهر العبارة وتخصيص المراة بالذكر على وفاق
العادة والمراد محل يصلح لقضاء الشهوة تحقيقا او تخييلا كما في الاحتلام
وقد يقال لما اوجب الشارع الاغتسال بالاحتلام بقي قدر ما يكون
بالاحتلام وسقط اعتبار المراة وفيه اشعار بان وجود المراة او
محل قضاء الشهوة تحقيقا شرط في مفهوم الجنابة لغة ساقط شرعا لكن

سبق

77

سبق تقريرها عالم يعتبر فيه هذا الغسل **قوله والحديث**
اي الماء من الماء محمول على الخروج عن شهوة كما قال
ابن عباس رضي الله عنهما انه في الاحتلام ولان حمله على
اعم العموم لا يصح لان له البول والمذي والودي فيحمل
على اخص الخصوص والمني الخارج عن شهوة مراد اجماعا فلا
يراد غيره وانت خبير بان هذا المسلك لو صح لكان ادل على قول
ابي يوسف لان اخص الخصوص الذي اريد بالاجماع ما يكون
عن شهوة عند الانفصال والخروج جميعا **قوله وعند ابي** **يوسف**
رحمه الله ظهوره وانما لم يقل ظهوره وانفصاله او ظهوره
ايضا مع انه يشترط الشهوة في الخارج اكتفاء باستلزام
وجودها عند الظهور وجودها عند الانفصال **قوله**
فالاحتياط في الايجاب اي القول بالوجوب يعني
يجب الغسل نظرا الى حال الانفصال لوجود الشهوة ولا يجب
نظرا الى حال الظهور لانتفائها فيحتاط بجعله واجبا
اذ لو وجب لحرم بدونه مس المصحف وقراءة القرآن و
اداء الصلوة ولو لم يجب لم يحرم ولا نزاع في ان جهة الحرمة
مرجحة ابدا على جهة الحل للاحتياط فان قيل الخصم يمنع
الوجوب من وجه لان الشهوة حالة الانفصال بعض الشرط
عنده فهو لا يعترف الا بوجود السبب في بعض وهما بعض الموقع

عليه ولا يثبت الموقوف بوجود بعض الموقوف عليه جهة وجود
اصلاحه والاوجب ان يكفي وجود السبب بل الشرط بل بعض كل
منهما في موضع الاحتياط كما في وجوب الزكوة مثلا اجيب بان
منعه المذكور يرجع الى منع عدم اشتراط الشهوة حالة الظهور
ونحن لا ندعيه بل نتردد ونشك فيه فلا يرد علينا المنع و
طلب الدليل والحاصل ان الشهوة عند الخروج ان كانت مشروطة
لم يجب الاغتسال لوجود بعض الموقوف عليه فقط وان لم يكن
مشروطة وجب لوجود جميع ما يتوقف عليه ولا دليل على
الاشتراط وعدمه فيجمع جهتا الوجوب فيرجح جهة الوجوب
كما ذكر ومبنى التردد ان اللغة اعتبرت الشهوة في مفهوم الجنابة
ولم يفصل انها معتبرة حال الانفصال فقط او وحال الظهور
الانفصال وعلى هذا فقياس حال الظهور على حال الانفصال
ان كان لاثبات اعتبار الشهوة حال الظهور في مفهوم الجنابة
كان قياسا في مقابلة النص وكلاهما لا يجوز وما يقال من ان
هذا الطريق مخالف لما تقرر في مسئلة المغفاة من ان اليقين
لا يزول بالاحتمال فجوابه ان الاحتمال المذكور في تلك القاعدة
ليس هو الاحتمال الراجح كما في مسئلتنا هذه فان اطلاق اللغة
في اعتبار الشهوة وعدم التفصيل ظاهر في اعتبار اصل الشهوة لا
كمالها الذي هو بمنزلة القيد بل المراد الاحتمال المساوي كما في

الصحيح

مسئلة

مسئلة الشك في الحدث مع اليقين لوجود الطهارة او
الاحتمال المرجوح كما في مسئلة المغفاة فان خروج الريح
من الجهة المقبلة المعتلة ظاهر في كونها من القبل و
احتمال كونها من الدبر من جهة اتحاد المسلكين ضعيف ولذلك
لم يعتد باحتمال خروجها من القبل اذا خرجت من الجهة المدبرة
قوله والتقاء الختانين الختان قطع الموضع المخصوص و
قطع الموضع ايضا وهو المراد هنا والقطع معتادة في الرجل
والمرأة عند العرب سنة فيهما عندنا غير ان الرجل يجب عليه
دون المرأة كذا ذكر الزيلعي رحمه الله فجمع
لفظ الختانين ولا حاجة الى التغليب والتقاء وهما كناية
لطيفة عن الايلاج وقد عبر به الحشفة في الحديث تأكيد
ودفع لتوهم ان يراد به مجرد مماسة العضوين وقوله من
غير انزال ليس لتقييد الحكم به بل لتعيين المقصود بالبيان
ههنا فان حكم الملاقاة مع الانزال عرف فيما تقدم لجعل
الانزال موجبا مطلقا وانما الخفاء في حكمها بدونه حتى وقع
النزاع فيه في صدر الاول فاراد بيانه **قوله ولانه**
سبب الخفي في لانه وتمامه راجع الى التقاء الختانين وفي
نسخة وسعت ويجيء ولعلة ومقامه الى الانزال وفي
بعض وعليه الى الشخص ووصف الانزال بالعلة باعتبار

قلة الماء والمعنى ان التقاء الختانين سبب ظاهر والانزال
مسبَّب خفي حيث لا يدرك بالبصر لغيبته عنه ولا بالوجدان
لجواز قلة الماء ولا يتصور طريق اطلاع ادراكه والسبب
الظاهر يقام مقام المسبب الخفي كما عرف في النحو فيقام التقاء
الختانين مقام الانزال ويدار الحكم عليه وربما يجعل هذا الظن به
ذريعة الى الجواب عما استدل به المنكرون من قوله عليه السلام
الماء من الماء بان الماء في التقاء الختانين موجود تقديرا وان
لم يوجد تحقيقا لكن ربما يأباه الرواية حيث قال ابو سعيد
الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف
على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر ازاره فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء اخرجه مسلم فهذا الحديث
في الوجوب الاغتسال بدلالة وقوعه جوابا لسؤال السائل
عما عليه عند عدم الامناء لا يقال لعله جواب له بوجوب الا اغتسال
بناء على ان الماء موجود في تلك الحالة تقديرا لانه يخالف الظاهر
جدا اذ لو كان يبتنى على هذا التقدير لما يراد على السائل في صورة
عدم الامناء لان يجاب بحصر الماء في الماء اي الاغتسال في
المني كيف وقد ذكر في الصحيحين برواية ابي سعيد ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارسل الى رجل من الانصار فجاء وراسه
يقطر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلنا اعجلناك فقال نعم

يا رسول الله

يا رسول الله قال اذا اعجلت او قحطت فلا غسل عليك وعليك
الوضوء قال ابن الاثير الاقحاط عدم الانزال من قحط
القوم اذا انقطع عنهم المطر واحتبس فهذا الحديث
نص في وجوب الوضوء دون الاغتسال والاحاديث الصحيحة
الصريحة في ذلك كثيرة وقد صحت الاخبار الكثيرة الدالة على
وجوب الاغتسال ايضا واليه ذهب جمهور الصحابة رضي الله عنهم
بل صار بمنزلة المجمع عليه فالصواب في التوفيق ان الماء من
الماء كان في اول الاسلام ثم نسخ وثبت هذا القول بالنسخ
عن ابي ابن كعب بطريق شتى **قوله** لكمال السببية اي
باعتبار اللين والحرارة **قوله احتياطا** اي وان لم يتوهم
خروج الماء فان المعتبر لظاهر الحديث هو المحل المعهود وغير
المعهود يشبهه **قوله لنقصان السبب** اي باعتبار فقود
المحل الموجب لفقد الشهوة فلا يتحقق استطلاق وكاء المني قوله
والحيض قد سبق الايماء الى انه شرط وجعله موجبا من باب
التسامح وذكر في النهاية ان المراد الخروج من الحيض اذ لا يجب
الغسل ما دام الحيض باقيا لعدم الفائدة وفي الكفاية ان الغسل
عند الانقطاع لاجل الحدث السابق الذي هو الحيض اذ الانقطاع
طهارة فلا يوجب الطهارة والاول يشعر بان الخروج من الحيض
سبب والثاني بان نفس الحيض سبب وكلاهما منظور فيه **قوله**

بالتشديد قوله يطهرن اي يغتسلن وبالتخفيف اي ينقطع
دمهن وقد عرف في موضعه ان قراءة التشديد محمولة على انقطاع
الدم فيما دون العشرة حتى يعبأ بها فتدل على حرمة القربان
في الانقطاع قبل العشرة الى غاية الاغتسال ولهذه العبارة اشارة
الى وجوب الاغتسال لحل القربان في الانقطاع قبل العشرة ثم
يثبت وجوبه لاجل الصلوة بطريق الدلالة وفي الانقطاع على
العشرة بطريق القياس لاجل الصلوة فههنا عبارة واشارة و
دلالة وقياس اما العبارة فظ واما الاشارة فلان حق الزوج
ثابت في الحال لوجود المقتضي كالطلاق قوله تعالى فأتوا حرثكم
وانتفاء المانع اعني ورود النهي وهو حجر عن التصرف في
حقه الى غاية الاغتسال فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما صح هذا
المنع اذ لم يعهد في الشرع توقيف التصرف في حق ثابت على امر
غير واجب لان منعه عن القربان منعها عن التمكين لكن التمكين
واجب عليها اذا طلبه لثبوت حقه في الحال وهو لا يتوصل الى
هذا الواجب الا بالاغتسال فيجب عليها وقد يقال لو لم يجب عليها
الاغتسال لجاز لها ان لا تغتسل ابدا فتبقى حرمة القربان مؤبدة
وهو خلاف المشروع ولا يخفى ضعفه اذ الحرمة تنتهي بمضي وقت
صلوة عليها وان لم تغتسل فلا يلزم من عدم اغتسالها صيرورتها مؤبدة
واما الدلالة فلان الصلوة احوج الى الطهارة من القربان لجوازه

مع كل حدث سوى الحيض والنفاس ومع الجنابة الكثيرة بخلاف الصلوة
وذلك ظاهر لكن يبقى الاغتسال لاجل الصلوة بطريق الدلالة
مع ان النص لم يعينه لاجل القربان حيث يجوز بمضي وقت صلوة
عليها لا يخفى عن الخفاء واما القياس فلان ترتب الامر بالاعتزال
النساء في الحيض على كونه اذى ثم عطف النهي المنتهي الى وجوب
الاغتسال على ذلك الامر يفيد تعليق وجوب الاغتسال بالاذى
وهو موجود في الانقطاع على العشرة فيوجد فيه وجوب الاغتسال
فان قيل الجمهور على ان الحيض شرط وارادة ما لا يجوز الا بالاغتسال
سبب وبعضهم على العكس كما سبق فلا يلزم من وجود الاذى على
القولين وجوب الاغتسال لان الشرط لا يوجب الحكم اصلا والسبب
لا يوجبه بدون الشرط اجيب بان الكلام على تقدير وجود الارادة
المذكورة وربما يتوهم ذلك من الاية فليتأمل لا يقال مع ذلك لا يثبت
المط حيث يجوز ان يكون ههنا شرط آخر لانا نقول الشرط الاخر
منتف بالاجماع فانهما كان سببا كان الاخر شرطا يتم به تاثير
السبب هذا وسيأتي في باب الحيض ما يشعر بان علة وجوب الاغتسال
لجواز القربان كونه من جانب الانقطاع ولهذا تحل بمضي ادنى وقت
صلوة ولو عدل بالكلام عن ظاهره وحمل على دعوى وجوب الاغتسال
بالحيض في الجملة ليسقط بعض المؤنة قوله للاجماع لعل سند القياس
على الحيض بجامع الخروج من الرحم ولا حاجة الى السند في الاحتجاج

به بل عند البعض في انعقاده ايضا قوله وسن رسول الله صلى الله عليه
الغسل اي واظب عليه وجعله طريقة مسلوكة في الدين وفي هذا
البيان اختصار واكتفاء كانه قيل الغسل في هذه الايام سنة لان
النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه والجمعة بمعنى اليوم وهو ظاهر او
الصلوة كما في قوله عليه السلام الجمعة على من سمع النداء فيحتمل على ما
سياتي من المذهبين وانما قال هذه الاربعة مع ان الاشارة
الى الغسل نظرا الى تعدده باعتبار ما هو لاجله ولم يجعلها خمسة
نظرا الى اتحاد العيدين في معنى العيدية وكلام الاصل يخالف النص
على السنة الذي وقع في المتن باعتبار النص على عدمها ان كان الحق
بمعنى المستحب وباعتبار عدم النص عليها ان كان الحق اعم قوله
فليغتسل الاستدلال به من جهة ظاهر الامر في الوجوب
وان انكر ذلك من اصحاب مالك رحمه الله استدل بقوله عليه السلام
غسل الجمعة واجب على كل محتلم قوله فبها اي بهذه الخصلة ينال
الفضل وقيل اي فبالسنة اخذ وقيل اي فبالرخصة اخذ
ومعنى نعمت على الوجوه نعمت الخصلة هي ودلالة الحديث على سنية
الغسل بل على تاكيدها ظاهرة في الوجه الثاني حيث جعله افضل من
الوضوء بعد الحكم بانه سنة ويفيد في الوجوه كلها نفي الوجوب وكانه
هو المراد وكفى دليلا على السنية ما تقدم من قوله وسن رسول الله
صلى الله عليه وسلم الغسل للجمعة وان كان في قوله والعيدان بعد له الجمعة
الى

الى قوله في المناسك بعض يقوم على ذلك **قوله على الاستحباب**
اراد به المعنى الاعم الشامل للسنة او مال الى قول البعض واما
قوله عليه السلام غسل الجمعة واجب على كل محتلم فذكر الامام
النواوي رحمه الله في تاويله ان المراد بالوجوب التاكيد
كما يقول الرجل لصاحبه حقك علي واجب اي متاكد لا ان المراد
الواجب المحتم المعاقب عليه **قوله** او على النسخ اي بنسخ الوجوب مع
بقاء السنية ودليله ما روي عكرمة رضي الله عنه ان ناسا
من العراق جاءوا فقالوا يا ابن عباس اترى الغسل يوم الجمعة واجبا
قال لا ولكنه خير واطهر وساخبركم كيف كان بدء الغسل كان الناس
مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم
ضيقا متقارب السقف وانما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم
رياح اذى بذلك بعضهم بعضا فلما وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
تلك الريح قال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا
وليمس احدكم افضل ما يجد من دهنه وطيبه ثم جاء الله بالخير
ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم **قوله وهذا الغسل**
اي غسل يوم الجمعة للصلوة عند ابي يوسف رحمه الله لانها افضل
الصلوات ولليوم عند الحسن ابن زياد وهو رواية عن محمد ذكرها
عصام وعن ابي يوسف رحمه الله الامام الفضل رحمه الله لانه افضل

الايام وسيدها بالحديث نظرا الى اعتبار الملايمة بين
السبب والحكم من حيث الفضيلة والصحيح الاول لان الصلوة ازيد
فضيلة من الوقت اذ حسنها لذاتها وحسنه لما جعل وقتا له فهي
اشد ملايمة ولان الشرع ورد بكون الطهارة للصلوة وكونها
نظايرة ولم يرد بكونها لليوم ولا يعرف له نظير اصلا والصواب
الذهاب الى ما له نظير لا المصير الى ما لا نظير له واشار الى هذا
التوجيه بقوله واختصاص الطهارة بها اي بالصلوة نظرا الى اليوم
لا مطلقا اذ قد يكون الطهارة لغير الصلوة كمس المصحف وقراءة القرآن
ودخول المسجد وغير ذلك ويمكن ان يصحح القول الاول بان اعتبار الاغتسال
لرعاية فضيلة الوقت افضل لا حاجة اليه لانها تحصل بالوضوء اذ هو
يستوي لساير الايام واعتباره لرعاية فضيلة الصلوة لازم لانها
لا تحصل بالوضوء حيث يشاركها فيه ساير الصلوات ويتفرع على هذا
الخلاف ان الغسل يستحب لمن يؤدي الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله
ولليوم عند الحسن وان المصلي في اليوم اذا صلى متوضيا بان اخر الاغتسال
عن الصلوة او قدمه عليها وتخلل بينهما الحدث يكون آتيا بالسنة
عند الحسن لا عند ابي يوسف رحمه الله وان المغتسل قبل اليوم اذا
صلى بذلك الاغتسال يكون آتيا بالسنة عند ابي يوسف رحمه الله
لا عند الحسن وهذا مبني على ان الغسل لليوم لحدوثه فيه لا لمقارنته
معه حال البقاء كما في الغسل للصلوة وان كان في استدعائه على كلا

الوجهين

الوجهين اظهار فضيلة اليوم **قوله لان فيهما الاجتماع** هذا
يشعر بان الاغتسال لدفع الرائحة الكريهة وهو ظاهر ما روينا
من حديث ابن عباس رضي الله عنه **قوله فيستحب الاغتسال**
الكلام فيه كما في تاويل الحديث بالاستحباب قوله سنبينه في
المناسك لم يرد في غسل عرفة في المناسك على انه سنة وليس
بواجب **قوله وليس في المذي والودي غسل** نفي الاغتسال
فيهما من وظايف هذا الفصل واحتيج اليه لشبههما بالمني واثبات
الوضوء فيهما من وظيفة الفصل المتقدم وانما صرح به ههنا
مع انه اشار اليه هناك بجعل كل خارج من السبيلين ناقضا للوضوء
اتماما لحكمهما واهتماما به **قوله** لقوله عليه السلام كل فحل يمذي
وفيه الوضوء دلالة على نفي الاغتسال من جهة ان الوضوء كل
الموجب لانه كل المذكور بل تقديم لا اشارة لقوله عليه السلام
كل فحل يمذي الى كثرة المذي المستلزمة للحرج في ايجاب الغسل به
قرينة على ان المراد فيه الوضوء فقط **قوله والودي** الغليظة
من البول لما ادعى ان الواجب في المذي والودي الوضوء لا
الغسل كان عليه ان يعلل في الودي بدليل على ما ادعاه و
نفيه لخفا معناه كما فعل مثل ذلك في المذي فساق هذا الكلام
للتعليل واكتفى باشارته عن التنبيه قصدا فيوافق ما قبله من
تعليل الحكم المذكور في المذي ويكون معطوفا من حيث المعنى على

قوله لقوله عليه السلام او ساقه للتفسير واكتفى بلزوم المدعى
منه كما بينه بقوله فيكون معتبرا به عن التعليل قصدا فيوافق
ما بعده من تفسير المني والمذي ويكون معطوفا على قوله وليس
في الودي والمذي غسل وانما عرف كونه بولا بانه لا يخرج الا
عقيب البول والاعتراض المشهور بان هذا يستلزم كون القول
لوجوب الوضوء في الودي لغوا لوجوبه بالبول المتقدم يدفع بوجوه
الاول ان وضوء من به سلس البول اذا ودى في الوقت من ودى
لا من بوله فانه قيل ينبغي ان لا يجب عليه الوضوء من وديه ايضا
لانه بول وان كان غليظا كما اذا خرج الدم من المبتلى باستمراره
غليظا ثم دقيقا او بالعكس قلنا هذا قول بعض المشايخ ومن اوجب
فيه الوضوء كشمس الائمة وغيره نظر الى احتمال كونه حدثا
آخر للاحتياط اذ كونه بولا عرف بنوع اجتهاد ولا يوجب الجزم
الثاني انه ليس بعقبه للبول لزوما بمعنى العوز المانع عن تخلل الوضوء
بينهما فجاز ان يخرج بعد البول والتوضي فيجب فيه الوضوء الثالث
ان الطهارة بعد الحدثين يكون في ظاهر المذهب لهما وعند ابي
علي الجرجاني يكون للاول وعند الفقيه ابي جعفر في متفق الجنس بان
بال مرتين او جامع مرتين يكون للاول وفي مختلف الجنس بان بال
ثم رعف او ما منت ثم جومعت يكون لهما ويظهر اثر الخلاف
فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف او حلف لا يتوضأ من حدثين

فبال

فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث في يمينه في ظاهر المذهب وعند ابي
جعفر خلافا لابي علي ولو بال مرتين يحنث في اليمين الثانية في ظاهر
المذهب خلافا لابي جعفر والى علي وبالجملة ذلك الكلام مبني على ظاهر
المذهب لا على قول ابي جعفر ايضا ان كان الودي حدثا آخر غير البول
والله تعالى ليس المراد باثبات الوضوء ظاهره بل كناية عن نفي الاغتسال
تاكيدا للتصريح السابق فلا اشكال **قوله خاثر** اي غليظ يقال خثر بفتح
الثاء وقد يضم ويكسر **قوله** باب الماء الذي يجوز به الوضوء كان ينبغي
ان يقول والغسل لكنه اكتفى بذكر ما هو الاكثر وقوعا **قوله والطهارة
من الاحداث** الحدث يطلق على الحكمي والخبث على الحقيقي والنجس يشملهما
وانما خص الاحداث بالذكر مع ان الاخباث يشاركهما في الحكم المذكور
لان الكلام في الوضوء والغسل وهما طهارتان عن النجاسات الحكمية التي
هي نواقضهما فاللام في الاحداث للعهد اشارة الى النواقض المذكورة
ويجوز ان يجعل للاستغراق فيكون اظهر في تناوله ما ذكر من النواقض
وما لم يذكر كالمباشرة الفاحشة عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف
وان امكن جعلها راجعة الى ما ذكر ثم الآية دليل على ان ماء
السماء والاودية والحديث في جميع المياه المذكورة وهذه الطريقة
اعني الاستدلال على بعض المدعى ثم الحمل بشكلها المعمول كثيرا ويمكن تعميم
الآية اذ اصل المياه من السماء قال الله تعالى وهو الذي انزل
من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال الله تعالى وانزلنا

من السماء ماءً بقدرٍ فأسكنّاه في الأرض ومبنى الاستدلال
ان الطهور هو المطهِّر على ما ذهب اليه ثعلب من ائمة اللغة وكثير من
الفقهاء وهذا لا شبهة في الحديث المذكور لانه ورد جوابًا عن
سؤال التوضي من بئر بضاعة كما سيأتي فلو لم يكن الطهور فيه بمعنى
المطهِّر لم يطابق الجواب السؤال فلم يندفع به الاشكال وكذا في قوله
عليه السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته
لما ذكرنا وفي قوله عليه السلام التراب طهور المسلم فانه في باب التيمم
واستعمال التراب للتطهير وبالجملة فحمل الطهور بمعنى المطهر مما لا ينبغي ان
يتنازع فيه لكن يشكل وجهه لانه من طهر طهارة فلا يفيد معنى
التعدي وجعله من طهّر تطهيرًا مخالف القياس حيث لا يبنى من غير
الثلاثي فعول فنقول في دفع الاشكال يستفاد معنى التطهير من صيغة
الدالة على المبالغة اذ لا بد ان يكون تلك المبالغة من حيث افادته
طهارة غيره لامتناع ان يكون من حيث زيادة طهارته في نفسها
ضرورة انها لا تثبت الا بعدم النجاسة من كل وجه ومعنى واحد
من غير قابل للشدة والضعف فلا يجري فيها التفاوت والاختلاف
ولو سلم جواز التفاوت فيها فالمبالغة من الحيثية الاولى فحمله فيحمل
عليها عند قيام القرينة وهي في الحديث ما سبق وفي الآية ان المقصود
اظهار المنّة وكون الماء مطهِّرًا لاستلزامه الطهارة من غير عكس ادخل
في المنّة واقوى بل الامتنان بانزال الماء انما يشعر بوصف الطهارة

فحمل

84

فحمل الطهور على المطهر ليستفاد بزيادة اولى ويؤيده قوله تعالى
وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به واعلم ان في الاستدلال
بالآية نوع خفاء اذ المفهوم منها ان ماءً طهورًا انزل من السماء
والمدعى ان كل ماءٍ انزل من السماء طهور والفرق بين المعنيين •
بيّن **قوله ومطلق الاسم** بيان لوجه التمسك بالحديث اي مطلق
الاسم الماء المذكور فيه صادق على هذه المياه فيثبت فيها الحكم
الذي اجري عليه **قوله ولا يجوز بماء اعتصر** لجواز المد و
القصر في كلمة ما لكن الرواية مقصورة على القصر ويؤيده
الدراية فان التحاشي عن جعله ماءً انسب بنفي جواز التوضي به وان
كان اسم الماء فيه مع الاضافة او الصفة كماء الرمان وماء
الريباس او الماء المتخذ منهما شائع لا يبعد ان يكون بطريق الحقيقة
اذ هي الاصل في الاستعمال ولم يسمع من واحد من اهل اللغة ولعرف
انه من قبيل المجاز غاية الامر عدم تبادره من اطلاق لفظ
الماء وهو لا ينافي كونه من افراد الحقيقة اذ ربما لا يفهم بعض جزئيات
الحقيقة لقصوره من اطلاق اللفظ كما لم يفهم لحم السمك من اطلاق
لفظ اللحم لقصوره وان كانت لحمًا حقيقة وكذلك في الاستدلال
نفي صفة الاطلاق دون اصل المائية على ما بينا دون قوله لانه
ليس بماءٍ مطلق اي ما اعتصر من الشجر والثمر وان كان ماء لكن غير مطلق
لما مر من انه لم يفهم من اطلاق لفظ الماء والحكم الذي هو وجوب

التطهير والتطهير نفسه عند فقد الماء المطلق منقول الى التيمم بدلالة
النص فمن وجد ماء اعتصر منهما ولم يجد ماء مطلقا كان الحكم في حقه
التيمم ومن صور بعد العجز عن التوضي المستلزم لعدم جواز التوضي بالمعتصر
والوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية جواب عن اعتراض متوهم وهو
ان المعتصر جاز ان يلحق بالماء المطلق ههنا كما الحق به ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله في ازالة الخبث وح لا ينتقل الحكم الى التيمم بمجرد فقد الماء
المطلق بل لا بد من فقد الماء المقيد ايضا فلا يثبت الترتيب وتقرير
الجواب ان وظيفة التطهير في اعضاء الوضوء والغسل تعبدية غير معقول
بمعنى انها ليست مبنية على علة متعدية وان كانت معقولة بمعنى انها
مستندة الى طبيعة الماء المخصوصة به المجبولة على التطهير كما سبق تقريره
في بحث النية وحكم الاصل اذا كان تعبديا غير معقول بالمعنى الاول
لا يمكن ان يقاس عليه غيره بل يقتصر على مورد النص وهو ههنا الماء المطلق
المذكور حكما في آية الوضوء والاغتسال عامة نصا بخلاف تطهير الخبث
فانه معقول بمعنى انه معلول بازالة العين عن المحل وهذه العلة
مشتركة بين المقيد والمطلق وان كان بينهما فرق من جهة ان المطلق وجد
مجانا ولا يبالى لخسته بخلاف المقيد وذلك لم يلحق المقيد بالمطلق دلالة
والمشهور في الاستدلال على كون الوظيفة من هذه الاعضاء تعبدية
انها تطهير الطاهر وتحصيل الحاصل اذ لا نجاسة على هذه الاعضاء حقيقة
وهو ظ ولا حكما فان من حمل محدثا او جنبا فصلى يصح صلوته ويرد عليه
انه

انه يلزم ان يكون هذه الوظيفة من التعبديات المحضة المفتقرة
الى النية قطعا ولا يصح تعليل سقوطها بما قيل من ثبوت النجاسة في هذه
الاعضاء شرعا وكون الماء مطهرا لها طبعا واما جواز الصلوة مع حمل
المحدث والجنب فليس لانتفاء النجاسة الحكمية مطلقا بل لعدم ظهور حكمها
في حق الغير قوله واما الماء الذي يقطر من الكرم اختلف في التوضي
بالماء المتقاطر من الكرم بنفسه وينبغي ان يكون سائر الاشجار مثله فجوزه
المص رحمه الله جواز لانه ما خرج من غير علاج اما المائية فلوجود
خواصها فيه واما الخروج من غير علاج فلان الكلام على هذا التقدير
وبالحقيقة هو ماء يستقي به فجذبه الى نفسه فكان كما يخرج من الارض
اذ هو ايضا في الحقيقة ماء اصاب ظاهرها وتصبب فيها فان وجد
التقاطر قبل قطع الكرم كان كماء العين وان وجد بعد قطعه كان
كماء البئر فان القطع بمنزلة الحفر قوله وفي الكتاب اي مختصر القدوري
اشارة اليه اي الى جواز التوضي بماء يقطر من الكرم ونحوه حيث شرط
الاعتصار والتقييد في الرواية يفيد نفي الحكم عن غير المقيد فان قيل
هذه الاشارة حاصلة بالنسبة الى الثمر ايضا ولا يجوز التوضي بماء
يتقاطر منه قلنا ان كان المتقاطر من الثمر متصفا بخواص الماء يمنع عدم
جواز التوضي به اذ لا رواية في ذلك والقياس على المتقاطر من الكرم
يقتضي جوازه وان لم يكن متصفا بها لم يدخل تحت حكم الاشارة كما لا يدخل
بعض افراد العام تحت حكم الدليل الاولى **قوله فاخرجه** الماء

للتعقيب على وجه التسبيب والباقلا بالتشديد والقصر وبالتخفيف
والمد وماء الزردج ما يخرج من العصفر المنقوع فيطرح ولا يصبغ
به وكذا ماء الباقلاء والمرق وماء الزردج نظاير للماء المغلوب يعني
واما الاشربة والخل فان اعتبر فيهما الاختلاط بالماء كانا نظيرين للماء
المغلوب يعني ايضا وان لم يعتبر كان الخل نظير المعتصر من الثمر والاشربة
نظير المغلوب المعتصر من الثمر والشجر جميعا فان الاشربة يطلق على الصرف
من ماء الرمان وهو ثمر ومن ماء الريباس وهو شجر وعلى المختلط منهما
ومن غيرهما كالسكر والدبس والعسل بالماء لكن توسيط الامثلة بين
الحكم الثاني ودليله ربما يشعر باختصاصها بالحكم الثاني وكونها نظاير
للماء المغلوب يعني اذ المناسب بتوزيعها على الحكمين ان يذكر قبل دليلهما
او بعد الدليلين لا قبل دليل الثاني وبعد دليل الاول وكان نظر
الجاني الغالب في اتخاذ الخل ان يرش الماء على حبات العنب وعلى ما له
وان كان قد يتخذ من العنب الصرف واما صرف اطلاق الخل الى الخل
الممزوج بالماء فبعيد **قوله لا يسمى ماء مطلقا** لم يرد انه لا يسمى
بهذا المركب وان كان له وجه بل اراد انه لا يسمى ماء بمنع اطلاق
اللفظ **قوله** والمراد بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ ذكر قاضيخان رحمه الله
الله لو طبخ بالماء الباقلا او الحمص وريحه يوجد منه لا يجوز به التوضي
وعند الناطفي يجوز اذا لم يذهب رقة الماء فزعم اكثر الشارحين ان المراد
بالتغير ههنا الثخونة كما هو قول الناطفي ويؤيده ان المصدر جزم بهذا

القول

القول في التجنيس لكن سيأتي ما يدل على انه اراد به التغير مطلقا
كما هو ظاهر اللفظ **قوله وان تغير بدون الطبخ** هذا التغير
ليس على اطلاقه انه لم يرد به التغير المزيل للرقة كما صرح به قاضي
خان للقطع بعدم جواز التوضي بالنخيل طبخا كان او نقيعا ولا التغير
في الوصفين او الثلاثة لما سيأتي من اشارة الكتاب الى اعتبارها **قوله**
تغير احد اوصافه يعني لونه او ريحه او طعمه وفيه اشارة الى
انه لو تغير وصفه او اوصافه لا يجوز التوضي به وما حكي في المحيط
عن الفقيه احمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله من عدم تجويز التوضي
بماء تغير لكثرة الاوراق بحيث تظهر لون الاوراق في الكف عند
رفعه فهو باعتباره لا لته على الاكتفاء في المنع عن التوضي بتغير اللون
بخلاف صريح هذا الكلام وقال صاحب النهاية بل يوافق اشارته لان
تغير اللون بهذا السبب لا ينفك عن تغير الطعم وافتى كثير من المشايخ
بجواز التوضي بماء تغيرت الاوراق اوصافه الثلاثة وتعلل بعضهم
في ذلك بالضرورة وعلى هذا يكون حكم هذا الماء بخلاف المستثنى من
التابعة المشار اليهما وقال الزاهدي لا عبرة بهذا لاشارة اصلا
لجواز التوضي بماء تغيرت اوصافه بالصابون او الزعفران او الاوراق
قوله كماء المد هو السيل وفيه بعض الامثلة على انه لا فرق بين ان
يكون الخليط ضروريا كالغثاء المختلط بماء المد او لا يكون ضروريا
وفي غير الضروري بين ان يفيد زيادة النظافة كالصابون والاشنان ٥

او لا يفيد كالزعفران والمراد القليل من جنس الاشياء بحيث لا
يذهب به رقة الماء بل لا يتغير به الا احد اوصافه كما تقتضيه ظا هر
العبارة **قوله هو الصحيح** لان الزرنيخ لا يفارق الزعفران في
التغير قوله وقال الشافعي رحمه الله ظاهر مذهبه ان تغير الماء بالز عفران
ونحوه ان كان فاحشا يمنع التوضي به وان كان يسيرا لا يمنع الا في
وجه واطلاق الكتاب يدل على هذا الوجه دون ظاهر المذهب لا
ان يجعل الاضافة دالة على التغير الفاحش **قوله بخلاف اجزاء**
الارض اي الزعفران يخالف اجزاء الارض في عدم جواز التوضي
بالماء المختلط به على ما ينبئ به عنه قوله لا يجوز التوضي بماء الزعفران
فيفهم منه جواز التوضي بالماء المختلط بها او في افادته بالاختلاط
تقييدا للماء على ما ينبئ قوله لانه ماء مقيد فيفهم منه عدم افادتها
تقييده ويلزمه جواز التوضي بهذا الماء فهذا الكلام في الوجه الاول
تصوير للمسئلة وفي الوجه الثاني تعليل للتصوير المشار اليه بقوله
مما ليس من جنس الارض وقوله لان الماء لا يخلو عنه عادة يحتمل
معنيين احدهما ان اختلاط اجزاء الارض بالماء ضروري لا ينفك
عنه بحسب العادة حيث يجري على الارض وينبع منها ويستقر فيها
فيخالطه اجزاؤها ما يقع في ممره ومنبعه ومقره وما يثور وينبث
فيه فيجعل عفوا كما هو مقتضى الشريعة في ساير الضروريات وهذا
على الوجه الاول في قوله بخلاف اجزاء الارض وثانيهما ان الجنس الشيء

بالماء

بالماء عاريا عن القيود والاضافات لا يخلو عن اجزاء الارض المؤ دية
الى التغير ومنشأ عدم خلوه عنها العادة فهو بهذا الاختلاط
بل التغير لا يصير مقيدا فيجوز التوضي به وحاصله ان اهل اللسان
لا يتفقون على اطلاق اسم الماء بعد الاختلاط الضروري
وما يترتب عليه من التغير قال الغزالي في البسيط لا يبعد ان يكون
السبب في استيفاء ارباب اللسان **قوله الا ترى انه** لم
يتجدد له اسم جعل عدم تجدد الاسم مستلزما لبقاء اسم
الماء على الاطلاق ثم الاسم على الماء المتغير بالتراب لتعذر الاحتراز
عنه وهذا على الوجه الثاني بل على الوجهين في قوله بخلاف
اجزاء الارض واعلم ان الطحلب هي كاجزاء الارض فيما ذكر
وكذلك الاوراق وهو منقوض بماء الباقلاء حيث لم يتجدد له اسم
ولم يبق مطلقا والجواب ان المراد هو الاستلزام الاكثري
فان الغالب في المقيد تجدد الاسم كالحبر والمرقة والصبغ ونحو
ذلك بخلاف المطلق وهذا القدر كاف في غرضنا اذ الاولى
في الفرد الذي يشتبه حاله ان يلحق بالاكثر الاغلب **قوله و**
اضافة الى الزعفران يعني ان تمسك الشافعي رحمه الله
بالاضافة في تقييد ماء الزعفران انما يصح لو كانت هذه الاضا
لافادة ما لا يحتمله المطلق اصلا كما في ماء الباقلاء وليست
اضافة التقييد هو لم لجواز ان يكون لتعيين ما يحتمله المطلق

[illegible]

على الابهام كما في الاضافة الى المحال مثل ماء البئر والعين ونحو
ذلك وسمي اضافة تعريف فما قيل يكفي كون الاضافة للتقييد
اكثر كما ذكر في تجدد الاسم قلنا نعم لكن الاكثرية ثم **قوله**
لعدم امكان الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض ظاهره
قياس الخلط القليل في عدم العبرة به شرعا على اجزاء الارض بجامع
تعذر الاحتراز عنه وهو يوافق المعنى الاول في قوله لان الماء لا يخلو
عنه عادة ويحتمل ان يراد بعدم العبرة بالخليط القليل عدم العبرة
به عند اهل اللسان وبالتعليل بعدم الاحتراز عنه بيان السبب
الباعث لهم على استبقاء مطلق الاسم كما ذكره الغزالي رحمه الله
ويقول له كما في اجزاء الارض بمجرد التشبيه لا القياس لانه لا يجري
في الالفاظ فيكون هذا موافقا للمعنى الثاني في قوله لان الماء لا يخلو
عنه عادة **قوله والغلبة بالاجزاء** ظاهرها ان يكون
اجزاء الخليط اكثر من اجزاء الماء وفسرها في النهاية والمحيط
بان يسلب رقة الماء ويجعله ثخينا وقد استشهد عن محمد رحمه الله
اعتبار الغلبة باللون وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله
والشافعي رحمه الله تاسيا في الكتاب الى انه قول غير صحيح ووجهه
عندهما قالوا ان الغلبة بالاجزاء غلبة حقيقية لرجوعها الى
الذات اذ وجود المركب بوجود اجزائه بخلاف الغلبة باللون
فانها راجعة الى الوصف فلا عبرة بها في مقابلة الغلبة الذاتية فان

غلبت

غلبت اجزاء الماء كان ماء وان غلبت اجزاء الخليط كان غير
ماء وان تساويا ينبغي ان لا يجعل ماء احتياطا وان لم يوجد له
رواية في كتب الاصحاب لكن سبق تنظيره في فصل نواقض الوضوء
هذا على تقدير حمل الغلبة بالاجزاء على ظاهرها واما من فسرها
بسبب الرقة فكانه جعل سلبها علامة لكثرة اجزاء الخليط مدا را
للحكم المتعلق بها او زعم ان اسم الماء المطلق يبقى ببقاء الرقة
مع اي تغير كان وكلاهما ضعيف واعلم ان تخصيص اللون بالذ كر
ليس لتخصيص الحكم به اذ المعتبر عند الشافعي رحمه الله بل عند محمد رحمه الله
ايضا في الخليط الموافق للماء لونا تغير احد الوصفين الاخرين
وما ذكر قاضيخان عن محمد رحمه الله انه يعتبر تغير اللون و
الطعم والريح يحتمل هذا المعنى ويحتمل اشتراط تغير الجميع وهو
ايضا رواية عن الشافعي رضي الله عنه واما اذا وافق الماء
الخليط في اوصافه الثلاثة فلم يذكروا حكمه على قول من يعتبر تغير
الوصف من اصحابنا وعند الشافعي رضي الله عنه يفرض مخالفا
وسطا وكذا لم يصرحوا بحكم الخليط الموافق للماء في الرقة كماء الورد
مثلا عند من يعتبر الغلبة بالاجزاء بمعنى سلب الرقة ثم لا يخفى ما في
هذا الكلام من الدلالة على ان تغير الخليط الطاهر لوصفي الماء او
اوصافه اذا لم يغلب اجزاؤه اجزاء الماء لا يعتبر فلا عبرة بالاشارة
المتوهمة من قوله فغير احد اوصافه كما ذكره الزاهدي **قوله**

وان تغير بالطبخ لم يرد بالتغير الثخونة التي شرطها الناطفي بل مطلق
التغير كما هو قول غيره والا لكان محصل الكلام انه لا يجوز التوضؤ بماء
صار ثخينا بطبخ غيره فيه الا ان يطبخ ما يقصد به المبالغة في النظافة
الا اذا صار ثخينا على ما هو معنى قوله الا ان يغلب ذلك على الماء
فيصير كالسويق المخلوط وفساده لا يخفى لا يقال بل المعنى الا اذا
صار مبالغا في الثخونة بدلالة التشبيه بالسويق المخلوط و
لا فساد لانا نقول لو ساعد اللفظ هذا المعنى واحتمله فلا يساعد
الروايات لانها مشعرة باعتبار مطلق الثخونة في عدم جواز التوضؤ
بماء الاشنان ونحوه قوله لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء
حيث لا يسمى ماء مطلقا وكذلك لا يستعمل لغرض التطهير اصلا بخلاف
ما طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة فان السنة في غسل الموتى
ان يغلى بالسدر والحرض مع ان المقصود به التطهير الشرعي وهو
مخصوص بالماء المطلق قوله وكل ماء يعني الراكد الغير الكثير لما
سيأتي حكم الجاري والكثير قوله قليلا كانت النجاسة او كثيرا
اللفظ قليلة او كثيرة لان الفعيل بمعنى الفاعل يؤنث في موضع الاثبات
لكنه ربما يشبه بالفعيل بمعنى المفعول فلا يؤنث كما في قوله ان رحمة
الله قريب من المحسنين وقولهم ملحفة جديد قوله اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا اي لا يتأثر به كما يقال فلان لا يحمل الظلم اي
يأباه ويدفعه عن نفسه والقلة الجرة العظيمة وهي في نفسها مختلفة

فحملها

فحملها الشافعي رحمه الله على قلة هجر وهي قرية بقرب المدينة لانها
كانت معروفة عندهم ولانه جاء في رواية اذا بلغ الماء قلتين بقلال
هجر ثم روى الشافعي رحمه الله عن ابن جريج ان القلة هجر تسع
قربتين او قربتين وشيئا فاخذ بالاكثر احتياطا وحمل شيئا على النصف
لانه اقصى ما يحتمله هذا الكلام اذ لو كان اكثر من النصف لكان حق
العبارة بمقتضى عادة اهل اللسان ثلث قرب الا شيئا فيكون خمس
قرب ثم قال بعضهم القربة لا تزيد على مائة رطل غالبا فيكون المجموع
خمسمائة رطل وهي مائتان وخمسون منا ويحكى هذا عن نص الشافعي
رحمه الله وقال قوم القربة قد تسع مائتي رطل والاحتياط في
الاخذ بالاكثر فيكون المجموع الف رطل وهو خمسمائة من وقيل
القلة مأخوذة من استقلال البعير وبعير العرب ضعاف لا
يحمل الواحد منهما اكثر من وسق غالبا والوسق ستون صاعا وهو
مائة وستون منا بالبغدادي فمجموع القلتين ثلثمائة وعشرون
منا يحط منها عشرون لاجل الوعاء والحبال يبقى ثلثمائة قوله ولنا
حديث المستيقظ من منامه وجه التمسك به ان النهي عن
غمس اليد في الاناء بعلة النجاسة المتوهمة يشعر بان
للنجاسة في الماء تأثيرا احترز عن توهمه عن توهمها وذلك
بالتنجيس لا يقال يجوز ان يكون توهم النجاسة علة لكراهة نفل
الغمس بذاته لا باعتبار توهم تأثيرها في الماء فالاولى عند

حقيقة النجاسة حرمة الغسل لا باثرها في الماء تحتيمًا ولو سلم فالتأثير
لاجل ان يكون بازالة الطهارة لجواز ان يكون بازالة الطهورية
او بافادة الفتور المؤدي الى كراهة استعماله غاية الامر ان
يكون الحاصل عند كونها متوهمة دون الكراهة الحاصلة عند
كونها محققة حتى لا يلزم استواء التوهم والتحقيق لانا نقول جعل
توهم النجاسة التي تصادف الطهارة ولا تجامعها في مايع آخر غير
الماء كالخل ونحوه بالاتفاق علة للنهي عن ادخال اليد في
الاناء الذي يتوقف معظم مقاصد على طهارته مع ذكره بلفظ
الاناء المنبئ عن قلته المشعر بالضعف وسرعة التأثر وعن
دوامه المقتضي للاستقذار مما يقع فيه يكاد يفيد القطع بابتنائه
على توهم تنجس الماء على ان زوال الطهورية فقط بحقيقة النجاسة
ليس مذهبًا لاحد وكان المقصود حاصل في مرتبة توهمها لان
النهي المطلق خصوصًا عن الفعل الحسي ظاهر في الحرمة سيما مع التأكيد
ولما امتنع الحمل ههنا عليه حمل على قرب مجازاته وحيث لم يقيد
النجاسة بتغيرها للماء واطلق لفظ الاناء كان الحديث حجة على
مالك والشافعي رحمهما الله ولا يرد انهم ما كانت تسع مقدار
القلتين اذ العبرة لاطلاق اللفظ لا لخصوصيات الاحوال و
بهذا يظهر ان النهي المذكور في الحديث الثاني عن البول المشعر
بصفة النجاسة في الماء المقيد بالدوام للاحتراز عن التنجس لا لمجرد

لحكم

لحكم النقل من غير تأثير في الماء مع ان البول في الماء مباح بالاجماع
ذكره الفقيه ابو الليث رحمه الله ولا لمجرد الادب والتنزيه مع
ان قيد الدوام ينفيه اذ الجاري يشارك الدائم في هذا المعنى و
لذلك سمى ابو حنيفة رحمه الله من بال في الماء الجاري جاهلًا وهذا
الحديث ايضًا حجة على مالك والشافعي رحمهم الله حيث لم يشترط فيه
كون البول متغيرًا او كون الماء دون القلتين بل ربما يشعر النهي عن
الاغتسال فيه لكونه قلتين او اكثر اذ المعتاد فيما دون ذلك هو
الاغتراف ولهذه النكتة ذكر تتمة الحديث يعني قوله ولا يغتسلن
فيه من الجنابة قوله من غير فصل متعلق بالحديثين بيانا لوجه
الاحتجاج بهما على الغير يعني كما فصلنا ه قوله والذي رواه مالك
رحمه الله اتفق الروايات على ان قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه
شيء ورد في بئر قديمة بالمدينة يسمى بئر بضاعة وان اختلفت في انه
كان جوابه لمن قال يا رسول الله يستقى لك من بئر بضاعة ويلقى
فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن روى لحم الكلاب وخرق الحايض
وعذر الناس او عن قال انتوضأ من بئر بضاعة ويلقى فيها الحيض
ولحم الكلاب والنتن وروى الطحاوي مسندًا عن الواقدي في
شرح الآثار والقاضي ابو زيد عنه وعن عايشة رضي الله عنها
في الاسرار ان ماء البئر كان جاريًا في البساتين والحال يدل عليه
اذ غير الجاري يتغير بالقاء ما ذكر فيه فالماء المذكور في هذا

الحديث محمول على الجاري بدلالة المورد فلا يصلح حجة لمالك رحمه الله
اذ الخلاف في الراكد قال الجوهري البضاعة بكسر الباء وضمها وقيل
بكسرها لا غير وقيل المحفوظ في الحديث الضم فان قيل العبرة عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص المورد فلا يخص اللفظ الظاهر في العموم
بالمورد لا يتناول غيره ولا يقيد ببعض صفات المورد بحيث ينزل
عن مرتبة العموم التي يقتضيها ظاهره وان بقي عاما بعد التقييد
في افراد ذلك المقيد كتقييد الماء بالجاري ههنا قلنا لا نسلم ان
لفظ الماء ههنا عام بل الظاهر ان اللام فيه للعهد ولو سلم
فلا نسلم امتناع التقييد بصفة المورد ملايمة للحكم رعاية للملا بمة
كالجريان المنافي لاستقرار النجاسة اذ لا نصرح بالمنع عن ذلك
في كلام العموم ولو سلم فالامتناع عند عدم الحاجة وههنا
الحاجة ماسة الى التقييد دفعا للتعارض بين هذا الحديث وبين
ما رويناه من الحديثين وما يروى من حديث ولوغ الكلب و
الاخبار الاتية في فصل الابار فان قيل هذا ينافي التمسك
في اول الباب بعموم الجاري في الراكد والجاري قلنا لا نسلم
ان التمسك في الراكد بعموم اللفظ بل بعدم الفرق بينه وبين
الجاري في الطبيعة المخصوصة التي هي مناط التطهير اذ لا مدخل
فيه للجريان بل من خلقته في عدم التنجس بوقوع النجاسة ومن ههنا
قال بعض اهل التحقيق ان المراد المصرح به في قوله الماء طهور

لم

لم يقيد بالجاري اذ لا داعي اليه من ملايمة للحكم او دفع تعارض
وانما الحاجة اليه في الماء المكنى عنه بالضمير الذي في لا ينجسه
شيء ولا يمتنع ان يعتبر في الضمير قيد لا يعتبر في المرجع اذ
لا يمتنع ان يراد بصريح لفظ احد معنييه وبضميره الاخر بل
يعد ذلك من المحسنات **قوله وما رواه الشافعي رحمه الله**
يعني حديث القلتين ضعفه ابو داود اي نسبه الى الضعف و
هذا لا يوجد في كتابه المشهور لكن ذكر شيخ الاسلام ابو بكر
عنه انه قال لا يصح لواحد من الفريقين خبر في تقدير الماء و
كانه رواه من لفظه او رآه في كتاب اخر له وما يقال في
وجه الضعف ان الشافعي رحمه الله قال بلغني باسناد ان لا يحضرني
وهو دون المرسل المردود عندنا مردود بانه في عدم حضور
الاسناد نسيانه الراوي وهو مسبوق بالعلم فجاز ان سبق العلم
بذاته وصفته لم يذهب عن الخاطر تعيين ذاته وبقي العلم بصفته
وانه كان من الثقات بخلاف الارسال اذ لا علم فيه بالراوي
اصلا وفي كتب الشافعية رحمه الله انه قال كذلك في رواية
اذا بلغ الماء قلتين بقلال هجر لم يحمل خبثا باعتبار اشتماله على
زيادة قوله بقلال هجر لا في اصل الحديث وليس اعتماده على
تعيين القلة على تلك الرواية على ان قلال هجر كانت اكبر او اكثر
استعمالا **قوله او هو ضعيف** الضمير يرجع الى ما رواه والاضا

ر

عنه بالضعف عن احتمال النجاسة لا يصح ففي الكلام تقدير والمراد
انه يعني يضعف عن احتمال النجاسة اي يتأثر بها لا يقال فلان
لا يحتمل الضرب اي لا يطيقه ولا يقوى عليه فمعنى اذا بلغ الماء
قلتين ح اذا بلغهما انتقاصا لا ازديادا فيوافق الحديثين
المذكورين في الدلالة على تأثر القليل بالنجاسة لا يقال يلزم
من التقييد بالقلتين على هذا الوجه عدم تأثر ما فوق القلتين
مطلقا مع ان تأثرهما وعدم تأثر ما فوقهما مطلقا ليس مذهبا
لاحد لانا نقول هذا لا يفيد الخصم الزاما لان عدم تأثر ما فوق
القلتين ح انما بالمفهوم وهو ليس بحجة عندنا ولا تحقيقا حيث
يرد عليه انه لم يذهب قبل تقرر المذاهب الى هذا المعنى كيف
يعني منطوقه ومفهومه جميعا واعلم انه روي مكانا لا يحمل
خبثا فانه لا ينجس ح يتعين الجواب الاول **اذا لم يرها**
اي لم يدرك بالطريق الموضوع له كادراك اللون بالابصار
وادراك الرائحة بالشم وادراك الطعم بالذوق ولم يرد الرؤية
الحقيقية لانها لا تتحقق في الطعم والرائحة **قوله لانها لا تستقر**
يعني ان النجاسة يتحرك بحركة الماء من موضع الى موضع آخر
وكل جزء منه يحتمل ان لا يكون ملاقيه للنجاسة ولا يجعل نجسا
للشك وانت خبير بان في هذا التعليل من الاشعار بعدم جواز
التوضي اذا رأيت عين النجاسة مستقرة في موضع او منتقلة منفصلة

بكثرته

بكثرته ويدل عليه ايضا قوله في الغدير العظيم **قوله وعن ابي يوسف**
رحمه الله انه لا يتنجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجاري
حيث يفهم منه تنجس الماء الجاري بظهور النجاسة وهو اعم من ان
يكون بظهور عينها او اثرها وهو مختار الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل
وكثير من المشايخ رحمهم الله حيث لم يجوزوا التوضي من نهر احتبست
فيه جيفة بكل حال فكان ينبغي ان يشترط في تصوير المسألة عدم رؤية
العين ايضا ولا يكتفي بعدم رؤية الاثر لا يقال رؤية العين يستلزم
رؤية الاثر الذي هو اللون فعدم رؤيته يستلزم عدم رؤيتها ضرورة
استلزام عدم اللازم عدم الملزوم لانا نقول المراد برؤية العين
العلم بوجودها وربما يجزم بوجودها في الماء ولا يرى لونها فيه
لكثرته او كدورته والجواب ان العين اقوى من الاثر فرؤيتها فوق
رؤيته فيفهم من اشتراط عدم رؤيته اشتراط عدم رؤيتها
كما يفهم من تحريم التأفيف تحريم الضرب ونحن نقول بان رؤية
الاثر سيما اللون والطعم يدل على اختلاط اجزاء النجاسة بالماء
ورؤية العين على مجرد المجاورة ولا شبهة ان المجاورة دون الاختلاط
وكذلك ذهب بعض المشايخ رحمه الله الى جواز التوضي من موضع النجاسة
المرئية اذا لم يتغير بها احد اوصاف الماء اليه اشير في المحيط فرؤيته
في الدلالة على التنجس فوق رؤيتها بل ههنا شيء وهو ان مختار البعض في
التنجس ان ما يلاقي الجيفة من ماء النهر ان كان اقل فهو طاهر وان كان

الكثير فهو نجس لان الاكثر يقوم مقام الكل وان كانا سواء فنجس ايضا
ترجيحا لجانب النجاسة احتياطا ولا يخفى ان التفصيل لا يلائم ما ذكر
هنا من التصوير والتعليل ولو حمل لفظ النجاسة في تصوير المسئلة
وان كان مطلقا على غير المرئية ينقطع مادة الاشكال ويوافق
تقرير المحيط حيث قال يجوز التوضي بالماء الجاري ولا يحكم بتنجسه بوقوع
النجاسة فيه ما لم يتغير طعمه او لونه او ريحه ثم قال هذا اذا
كانت النجاسة غير مرئية فان كانت مرئية فانه لا يتوضا من الموضع
الذي وقع فيه النجاسة وانما يتوضا من موضع آخر هكذا قال بعض
المشايخ رحمه الله وبعض المشايخ قالوا ان توضا من الموضع الذي
وقع فيه النجاسة بقرب النجاسة جاز اذا لم يتغير احد اوصافه ثم عقب
هذا الكلام بمسائل كثيرة من جملتها ما اختاره المصنف في التجنيس
قوله والجاري ما لا يتكرر استعماله هذا هو الموافق لما في
تقرير المدعي من اطلاق تجويز التوضي بماء جار وقعت فيه النجاسة
معللا بانها لا تستقر مع جريان الماء واما على تفسير الثاني اعني ما
يذهب بتبنة فلا يصح اطلاق التجويز بعلة انتقالها اذ الانتقال
بهذا الجريان الضعيف ربما لا يظهر الا بعد زمان والمصنف رحمه الله
ما قيد هذا التفسير حيث ذكر بلفظ قيل **قوله الغدير العظيم** الغدير
قطعة من الماء يغادرها السيل والذي لا يتحرك صفة للعظيم او
العدد وفيه اشارة الى انه لا يكفي العظم بحسب الكثرة بل لا بد ان

ينبسط

ينبسط ويأخذ مكانا عريضا بحيث يعد عرفا انه وذلك لان الفرق
بحسب النظر بين الماء الجاري المحكوم بطهوريته مع وقوع النجاسة فيه
لاطلاق قول النبي صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته
وبين ماء الاناء المحكوم بتنجسه اذا وقعت فيه نجاسة لما سبق من
حديث المستيقظ وسيأتي من حديث ولوغ الكلب ان الاناء متقارب
الاطراف يسري النجاسة بوقوعها الى جميع ما فيه ظاهرا فيتنجس و
ان البحر ليس كذلك فيبقى طاهرا بحكم الاصل فمناط تنجس الماء الراكد
وجودا وعدما كون الغالب سراية النجاسة وعدم سرايتها
بوقوعها اولا وقوعها الى جميعه لكون الاطراف متقاربة او متباعدة
لكن امر سرايته وعدمها وما يبتني عليه من تقارب الاطراف وتباعدها
مما يخفى ويلتبس على الناظر فاحاله ابو حنيفة رحمه الله الى رأي المبتلى به
في رواية كما هو عادته وقال صاحب الايضاح هو الصحيح من مذهبه و
المشهور انه يعتبر بامر ظاهر لا يختلف باختلاف الآراء وهو
عند الشيخ ابي حفص الكبير نفوذ الصبغ كالزعفران ونحوه من جانب الى
مقابله وعند بعضهم تكدر جانب بالانغماس في مقابله وعند الجمهور تحرك
جانب بتحرك مقابله فان قيل كيف يعتبر التحريك مع انه يختلف اختلافا
فاحشا وتعيينه بكونه باليد او التوضي او الاغتسال لا يجدي لانه
لا يدفع الاختلاف قلنا يعتبر اوسط ما يكون منه في الذوات اذ
يوجد فيها الوسط والادنى ما يكون كما في الاقادير اذ يثبت بها الاقل

المبتغى كذا في الاسرار فان قيل اضطراب الماء بالتحريك وان كان
على الوجه الاوفق عند الى ان يغيب عن البصر فلا يدري انه في اي
موضع انقطع فلا يفيد جعله علامة اجيب بانه اذا غاب عن البصر
سقط اعتباره وجعل منقطعا كما هذا ظاهر مذهب العلماء على ما
اشار اليه القاضي ابو زيد رحمه الله ثم قال وفيه احتياط عظيم لكن
يلحق الناس حرج في حفظ الابار والحياض التي في البلاد والبساتين ثم
حكى بعض المشايخ رح ان المراد انتقال الجزء المستعمل بعينه الى الجانب
الآخر بحركة الاستعمال واستحسنه وفسر في فتاوى قاضيخان
بحرك الجانب الآخر بالارتفاع والانخفاض وكذا في المحيط والمغني
وشرط فيهما الارتفاع والانخفاض على الفور **قوله لان الظاهر**
ظ استدلال بالعدم وحقيقته استدلال بوجود المقتضي وهو كونه
الاصل في الماء الطهورية مع عدم المانع وهو وصول النجاسة لكن لم
يذكر المقتضي للطهورية واكتفى بذكر عدم المانع اذ فيه بعض الخفاء ولا
يلزم عليه ان عدم المانع المخصوص لا يستلزم المانع مطلقا لان الكلام
على تقدير انتفاء سائر الموانع ثم الظاهر في اصطلاح القوم اسم خاص
لما فيه بعض شبهة فيرد الشبهة بان اثر التحريك اذا كان فوق اثر
النجاسة في السراية كان عدم وصولها عند عدم وصول اثر قطعيا
لا ظاهرا والجواب ان سراية النجاسة خفية في نفسها لا يدرى جزما انها
اين تبلغ وفي اي موضع تنقطع ولا سبيل الى اثبات دعوى القطع لكونها

دون

دون سرايته اثر التحريك سيما اذا فسر اثر التحريك بالارتفاع والانخفاض
بهذا المعنى ضعيف في السراية وان كان قويا في نفسه وسيما اذا شرط
في الارتفاع والانخفاض الفور فغاية الامر في هذا المعنى هو الظهور
فلا يترتب عليه الا ظهور عدم وصول النجاسة عند عدم وصول اثر
التحريك على انه لا يبعد ان يكون الاكتفاء بدعوى الظهور فيه مع
كونه قطعيا على سبيل التسامح وارخاء العنان لكونها كافية في حصول
المقصود مغنية عن زيادة مؤنة يحتاج اليها في اثبات دعوى
القطع ولئن سلم ان يقول اذا كان اثر التحريك اقوى سراية من اثر
النجاسة قطعا او ظنا اذ لا فرق بينهما في حق العمل كيف يجعل وجود
تاثير التحريك في الجانب الآخر دليلا وعلامة على وجود تاثير النجاسة
فيه اللهم الا ان يقال التفاوت بين الامرين في السراية قليل فلم يلتفت
اليه احتياطا بترجيح جانب النجس قوله وعنه بالتحريك باليد وروي
عن ابي حنيفة رضي الله عنه الاعتبار بالتحريك باليد لانه اخف
واضعف سراية من التوضي والاغتسال فاعتباره ارفق بالناس
وارفق بابتناء امر الماء في حكم النجاسة على التيسر والا كان مقتضى
القياس تنجسه بها على كل حال اذ الجزء الملاقي لها نجس والملاقي
بهذا الجزء النجس نجس ايضا كذلك وهلم جرا الى آخر الاجزاء وروي عن
محمد رحمه الله اعتبار التحريك بالتوضي لان المعهود في الحياض هو التوضي
والاغتسال ولا شبهة ان التوضي اخفهما فيكون اصلحهما بالاعتبار والعلم

ان رواية التحريك باليد عن ابي حنيفة رضي الله عنه وبالتوضي عن
محمد مذكورة في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله والمروي عنهما في
المحيط والمغني على العكس ووجه الاول اعتبار التحريك بالاغتسال
ان الحاجة الى الاغتسال في الحياض اشد من الحاجة الى التوضي فيها
لانه يكون غالبا في البيوت فالاغتسال فيها اغلب فكان العمل بكون
بعد الحاجة والاغلب بالاعتبار اولى واما مجرد التحريك باليد فلا يخفى
انه ليس في محل الحاجة اليه فلا حاجة الى التعرض اليه وان كان لنفي
اعتباره ضروريا في اثبات المدعى وهنا بحث وهو ان البحث في هذا
الباب ينبغي ان يكون بما له مدخل في الغرض الذي له مدخل اعتبار
اصل التحريك لاجله وهو الدلالة على حال النجاسة في السراية وعدمها
مثلا لو فرض ان التوضي واف بهذا الغرض كان اعتبار الاغتسال زيادة
ولا ينفع كونه اغلب في الحياض ولو فرض ان هذا الغرض لا يحصل بمجرد
التوضي وجب اعتبار الاغتسال ولم ينفع كون اعتبار التوضي احوط
ويمكن ان يقال وفاء التوضي بهذا الغرض وعدم وفائه مما لا يجزم به بل
يظن ظنا وعند تعارض الظنين لا يستبعد ان يصار الى ما ذكر من الترجيح
وكذا الجواب في ساير الترجيحات الواقعة في هذا الباب من هذا النمط فليتأمل
قوله وبعضهم قدروا بما روي عن محمد رحمه الله انه سئل عن تقدير الحوض الكبير
فاجاب بانه مثل مسجدي هذا فمسح لما قام فقال شيخ الاسلام ابو بكر
كان سبعا في سبع وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله كان في رواية ثمانية

في

في ثمانية وفي رواية اثني عشر في اثني عشر ثم حمل رواية الاقل
على مساحة الداخل ورواية الاكثر على مساحة الخارج وفي الحصايل
كان داخله ثمانية في ثمانية وخارجه عشرة في عشرة وبالجملة نقل
اعتبار المساحة عن محمد رحمه الله واختلف الروايات عنه رحمه الله
في مقدارها والظاهر رواية عشرة في عشرة وبه اخذ ابو سليمان
الجوزجاني وعامة المشايخ وفي مبسوط شيخ الاسلام من اعتبر المساحة
كانه وقع اكبر رأيه ان الماء اذا بلغ هذا القدر من المساحة لا يصل
النجاسة الى الجانب الآخر وعلل المص رحمه الله اعتبار المساحة بالتيسير
على الناس فانه يتيسر لكل احد ولا يدخل في تعيين المقدار بها شبهة
وخفاء بخلاف تحرك احد الجانبين بتحريك الجانب الآخر فان الحركات
متفاوتة ويصعب تعيين الادنى او الاوسط منها عن
ساير المراتب وبخلاف التفويض الى رأي المبتلى به فان في الاجتهاد
تعبا ظاهرا وبخلاف الامتحان بنفوذ الصبغ او الكدرة فان الصبغ
لا يوجد في كل موضع والكدورة قد يكون وقد لا يكون فان قيل التيسير
في التقدير بثمان في ثمان او سبع في سبع كما روي عن محمد رحمه الله قلنا
التعليل بالتيسير لاعتبار اصل المساحة كما يشير اليه لا لاعتبار هذا القدر
المعين بل ينبغي ان يكون مبناه غلبة ظن القائل به بانه ادنى ما ينقطع
به سراية النجاسة واختار قاضي خان ذراع المساحة لانها اليق
بالممسوحات وهي سبع مشتات مع اصبع قائمة في كل مرة على ما ذكر

الامام الولوالجي وفي المرة السابعة نفظ عليها ذكره في الفوائد الكرمانية
وذراع الكرباس سبع مشتات لا غير وانما ذكره في المحيط من ان الاصح
كون المعتبر في كل مكان وزمان ذراعهم فمشكل **قوله والمعتبر** اختلفوا
في ان العمق هل يعتبر في الغدير العظيم ام لا فذهب ابو سليمان الجوزجاني
رحمه الله الى انه لا يعتبر بل يكفي مجرد الانبساط كذا في التحفة والحصائل
وفي كلام الاسرار اشعار بعدم اعتبار العمق في حد الكثير عندنا ثم
اختلفوا على تقدير اعتباره انه هل يوقت بشيء ام لا فذهب بعضهم
الى انه لا يوقت بل يفوض الى رأي المبتلى الناظر كذا في الحصائل ثم
اختلفوا على تقدير التوقيت انه مقدر بذراعين بعدا او اربع
اصابع مفتوحة او بان لا ينحسر بتحريك ما بان انه من وجه الارض
والاقوال الثلثة في المحيط وبما يبلغ الكعب او بشبر او بذراع و
الاقوال الثلثة في شرح الزاهدي للقدوري او بان لا يصيب
المغترف ما تحته من الارض وهذا القول منقول عن بعضهم وفتاوى
قاضيخان او بمقدار الدرهم الكبير وهذا القول المحكي عن البعض
في الحصائل او بان لا ينكشف ما تحته بالاغتراف وهذا القول مختار
المص فهو يعتبر العمق وتوقيته بهذا القدر المعين اما اعتبار العمق
فليتم شبهه بالبحر واما اصل التوقيت فلان التفويض الى رأي
الناظر اتعاب له بتكليفنا الاجتهاد وايقاع له في الحرج اذ لم
يتقرر رأيه على شيء واما تعيين هذا المقدار فلان مثل عمق البحر

كما يتبين

لا يعتبر بالاتفاق كما لم يعتبر مثل طوله وعرضه او في ذلك حرج
ظاهر فيعتبر ادنى ما يعتد به عمقا وقد وجدنا العرف بعد ما
لا يكشف الاغتراف ما تحته عميقا وما يكشف غير عميق فرجعنا اليه
لان الشرع اعتبره في كثير من الاحكام فما يؤل من التقديرات
المذكورة الى ما ذكرنا مخرجا بالوفاق لكن كلامنا اظهر وادل
على المقصود وما يزيد على ذلك او ينقص فلا سند له الا التقدير
بالذراعين فانه اوفق بقول من يعتبر التحريك بالاغتسال لكن
الفتوى على التقدير بالمساحة **قوله اشارة** اشارة الى انه يتنجس
موضع الوقوع ظ التقليل المذكور يوافق هذه الاشارة باشعاره
بان مدار التنجس وعدمه وصول النجاسة بالتحريك ولا وصولها
قوله وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يتنجس الفقه فيه
ان الحياض التي يضطر كثير من الناس بل اكثرهم الى جمع الماء فيها
للاغتراف عند الحاجة يتعذر حفظها لانها يكون خارجة من
البيوت ومواضع الحفظ فيشرب الكلاب من اطرافها ويغترف
من لا يجتنب النجاسات من نواحيها ويغتسلون فيها فنفي موضع
النجاسة غير مرئية ايضا في الماء القليل الذي وردت النصوص
بنجسه عند وقوع النجاسة فيه مطلقا ولما احتمل ان يكون الاجماع
على عدم تنجس موضع النجاسة من الماء الجاري اذ لم يظهر فيه اثرها
لهذه العلة لظهور ملائمتها له وان اشير فيه العلة اخرى فيما سبق

الى حد

جعله اصلا فصار كالماء الجاري اذ المتبادر من هذه العبارة في استعمال
القوم هو القياس ويحتمل التشبيه في مجرد الحكم وذكر في الاسرار ومبسوط
شيخ الاسلام ان بكراهة طهارة موضع النجاسة من الماء الجاري مع
وصولها اليه باعتبار ان الطاهر الذي لم يصل اثرها اليه يرد عليه بطبيعته
المقتضية للجريان فيطهره وهنا ما لم يصل اثر النجاسة بالتحريك الى الجانب
الآخر يبقى طاهرا ويرد على موضع وقوع النجاسة بطبيعته المقتضية
للخلوص اليه فيطهره قياسا على الماء الجاري بخلاف ما اذا وصل اثرها
الى الجانب الآخر بالتحريك لانه يتنجس قبل ان يخلص الى الجانب ووقوعها
بطبيعته اذ الخلوص بالطبع ابطأ من الخلوص بالتحريك هذا محصول كلام
الكتابين وهو كلام دقيق لكن يبقى الاشكال في ازالة ما نجاسة
ماء آخر ونحوه سائر المائعات مع اختلاطها وانتشار النجاسة فيها
ثم بعد تحقق الازالة في عدم تنجس المزيل يتم في الجزم بتنجس الجانب
الآخر من الماء القليل قبل الخلوص بالتحريك اذ ربما لا يرد عليه تحريك
ن الا ان يراد تحريك النجاسة اياه بوقوع النجاسة فيه ثم الحكم بطهارة
عالة موقع النجاسة مطلقا مع عدم الخلوص الطبيعي على قول لو وقع لا يستند
زمانا على ما يشعر به جعله ابطأ من التحريك الا ان يلتزم من قوله
طاهر بعد ما يظن فيه الخلوص وقد اشير في الكتابين الى جواب
الاشكالين السابقين بان الماء الجاري خص باعتبار الازالة و
عدم تنجس المزيل للضرورة ودفع الحرج والراكد ليس مثله فيتعدى

الحكم

الحكم اليه وفيه بحث **قوله وموت ما ليس له نفس سائلة**
اراد بالنفس الدم وقيدها بالسائلة لان المعتبر عدم سيلانها
لا عدم اصلها حتى لو وجد حيوان له دم جامد كالكبد والطحال
لا سائل لم يكن موته في الماء منجسا له وادعى عدم خروج الماء
عن الطهارة حيث قال لا ينجس اذ هو ثابت على كل حال لا عن الطهورية
اذ يكره موت هذه الحيوانات فيه بحيث يسلب صفة الاطلاق نسخ
عنه فلا يبقى طهورا وجمع الزيتون لكثرة انواعه وما ذكر من خلاف
الشافعي رحمه الله في هذا الحكم انما هو على احد قوليه ويوافقنا في
قوله الآخر وهو اصح صرح به الرافعي وغيره وعلى تقدير المخالفة
فيه كما لنا في مقام آخر وهو ان هذه الحيوانات عنده تتنجس
بالموت في ظاهر المذهب كالحيوانات الدموية لكن عفى عن موتها في
الماء ونحوه لعسر الاحتراز عنه وما سيأتي من الحديث عندنا
وعند القفال من اصحابه لا تتنجس كما سيأتي فلا ينجس الماء ونحوه
بموتها فيهما ولا بالقائها فيهما بعد الموت ايضا واما وهم لفظ
الكتاب يجعل في الماء ظرفا للموت خلاف ذلك والا عند من
عدم استثناء الجراد في تقريرها به مذهبه مع عدم تنجس الماء
بموته فيه عنده رواية واصرح ان الكلام في المحرم من هذه الحيوانات
بدلالة التمثيل والتعليل فلا حاجة الى استثنائه ولهذا لم يستثني
السمك او لانه دموي عنده وعدم فساد الماء بموته فيه لكونه

حلالا بالنص لا لعدم النفس كما في قول بعض مشايخنا فلا يدخل في
صدر الكلام قوله لا بطريق الكرامة يتريد به وهو اضر ان يعني الادمي
لان نجاسة الشيء تنافي كرامته فلو كانت رعاية الكرامة مؤدية
الى النجاسة عاد الامر على موضعه بالنقض **قوله بخلاف دود الخل**
اي ما لا دم له في مولده في الماء بخلاف دود الخل وسوس الثمار في
موتهما في الخل والثمار لان فيه ضرورة اي لان في موتهما في الخل والثمار
لان فيه ضرورة حيث يتعذر صونهما عنه فالضمير يرجع الى موتهما وان لم
يذكر صريحا لكون الكلام فيه ويجوز ان يرجع الى كل واحد من الدود
والسوس واليهما جميعا لان السوس دود ايضا وان خص بما يقع في الطعام
والثمار كانه قيل بخلاف دود الخل والثمار لان فيه ضرورة اي بالنسبة
الى موته فيما نشأ فيه ولا يبعد ان يقدر مضاف يرجع اليه الضمير اي
بخلاف موت دود الخل وسوس الثمار بل ربما يكون هذا التقدير لازما اذا
جعل بخلاف حالا عن فاعل ينجس وان كان الاولى برعاية حق المعنى
ان يجعل جملة مستأنفة لا قيدا للافساد وانت خبير بان اصل الضرورة
غير فارقة بينهما وبين البعوض والذباب **قوله ولنا قوله عليه السلام**
فيه اي في هذا الماء لان الحديث ورد جوابا لمن سأل عن اناء فيه
طعام او شراب يموت فيه ما ليس له دم سائل **قوله** ولان المنجس
اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت يعني لان الموت والمراد به الا
عن معادن الدم فانه تختلط بها حال الحيوة ايضا ولا ينجس بان ذلك

ان الموت ليس الا صفة مضادة للحيوة او زوالا لها وعلى التقديرين
لا يعقل كونها منجسا والاصل ربط الاحكام الشرعية بما هو معقول له
والتنجس باصابة النجاسة معقول وان في الشرع فيها النقل فبناء على
هذه المقدمات غلب على ظن الباحثين عن الاحكام ودقايق الحكم
في جهة ورود الشرع بتنجس الميت من الحيوانات الدموية ان نجاسات
الدماء التي لم يظهر اثرها حال الحيوة لاستقرارها في معادنها بقوة
الطبيعة تنصب بالموت عن مجاريها لفساد الطبيعة وذهاب القوة
فلا يبقى في معادنها بل تخالط اللحم وغيرها فينجسها ولعلهم شاهدوها
من الميت بقطع العروق لهذا المعنى وتايد ذلك الظن بكون المذكى
من غير نجس العين طاهرا اذ لا يعقل كون نفس التزكية التي هي ا و
افعال له مخصوصة في محل مخصوص عاملة في الطهارة بل المعقول ان
اعتبارها لاجل زوال الدم بها ولذلك خصت بعروق الدم عند
الاختيار وانما سقط قطع تلك العروق في الصيد رخصة من
الشارع للاضطرار ومع ذلك لم يقطع الجمهور النظر من ملاحظة
الادماء بالكلية حيث جعلوا طهارته مشروطة بالجرح الذي هو
مذكي في اصله واذا كان المعتبر في طهارة المذكى زوال الدم الذي
لو بقي لاختلط بساير الاجزاء كان المعتبر بحسب المقابلة في تنجس غير
المذكى بقاؤه واختلاطه وقد اندرج فيما ذكرنا وجه جعل المنجس
اختلاط الدم فقط مع ان النجاسة التي في بدن الحيوان لا ينحصر فيه

وذلك لان الاكتفاء في التطهير بالذكاة يدل على ان النجاسات الآخر
اما تابعة للدم في الزوال والبقاء او غير مجاوزة بالموت عنها
كالكرش والامعاء فان قيل التذكية معتبرة وان لم يزل بها الدم
لعارض والاختلاط حاصل ح ولا يتنجس وزوال الدم متحقق في مذبوح
المجوسي والوثني وتارك التسمية عمدا ولا طهارة قلنا تخلف الدم عن
التذكية لعارض نادر لم يعتبر اذ العبرة للاصل الغالب دون
النادر فجعل عدمه كوجوده واقتضى ذلك ان يجعل وجود
الاختلاط كعدمه على ان وجوده ممنوع ح لجواز ان يكون
العارض المانع من سيلانه كاكل ورق العناب مانعا عن انصبابه
بان يحدث فيه غلظة ولزوجة يقتضيان احتباسه في محله واما
تحقق زوال الدم بدون الطهارة في مذبوح المجوسي والوثني وتارك
التسمية عمدا فمم بل مذبوح هؤلاء طاهر في الاصح وان لم يكن حلالا
كذا ذكره الزاهدي في شرح القدوري ولو سلم نجاسة على ان مذبوحهم
ليس بطاهر كما ذكره الاسبيجابي فنقول لا ندعي ان زوال الدم
علة مستقلة بنفسها للطهارة حتى يمتنع تخلفها عنه وانما ندعي ان له
مدخلا واعتبارا فيها اذ هذا القدر يكفي في غرضنا اعني تاييد كون
منجس الميتة اختلاط الدم باجزائه بعدما قام الدليل عليه فلا يضرنا
توقف تاثيره على شيء آخر هو جزء من العلة او شرط كاهلية الذابح
هذا وفي عبارة الكتاب فوائد الاولى انه اثر لفظ الاختلاط على

الاصابة والمجاورة والملاقاة ونحوها اشارة الى مداخلة الدم
في اثناء اللحم وغيرها وتشربها اياه وتفرق اجزائه على اجزائها
لما احدث الموت فيها بافناء الرطوبة الاصلية بيبوسة حادثة
للرطوبات ولذلك لا يقبل التطهر بالغسل الثانية انه وصف الدم
بالمسفوح اي السائل للسفح وهو الاراقة احترازا عن الدم الذي
يبقى بعد التذكية سواء سال بها دم او لم يسل فان ذلك الدم طاهر
بل حلال في المأكول فلا يكون اختلاطه منجسا الثالثة ان قوله حتى
حل المذكى مع ان المقيد لكون المنجس هو اختلاط الدم في غير المذكى
طهارة المذكي لا حله مبني على ان الحل يستلزم الطهارة فكان دعوى
ثبوتها بثبوته كدعوى الشيء ببينة لكن لو قال حتى طهر المذكي
لكان اشمل **قوله ولا دم فيها** يعني لا دم في البق والذباب
والزنابير والعقرب ونحوها حتى يتنجس عند الموت باختلاط الدم
باجزائها وليس ههنا منجس آخر اذ الكلام على ذلك التقدير فينتفي
التنجس ضرورة افتقار وجوده الى علة مع ظهور استمرار الطهارة
بحكم الاستصحاب حيث كانت هذه الحيوانات طاهرة حال الحيوة بلا
شبهة والحاصل انه تعليل لعدم المعينة على عدم المعلول لانحصار
العلة فيها وهو جائز كما علل محمد رحمه الله عدم وجوب الضمان في
ولد المغصوب بانه لم يغصب وعدم وجوب الخمس في اللؤلؤ بان
المسلمين لم يوجفوا عليه وانما لم يقل ولا دم فيه باعادة الضمير

الى لفظ ما اي لا دم فيما ليس له نفس سائلة لانه لو قيل ليس مقصوداً
فليتامل **قوله والحرمة** ليست من ضرورتها النجاسة اللام
في والحرمة للعهد اشارة الى الحرمة لا للكراهة اذ هي التي جعلها
الخصم آية النجاسة وهذا الكلام رد لاستدلاله بمنع تلك
المقدمة ونقضها بحرمة الطين فانها لعين الكرامة ولم يستلزم
النجاسة عليها سيأتي فالمراد كحرمة الطين كذا في المضاف بعد
الحرمة لا للكرامة فيما بعدها فاكله لا لان النجاسة عليها سيأتي
لكن هذه الحيوانات غير معتادة للاكل لانها ليست معدية لا
ملائمة للاكل للطبع بل هي مستخبثة تعافها الطباع السليمة
قوله وموت ما يعيش في الماء لم يدرج هذه المسئلة فيما
يتقدمها بتعميم ما لا دم له لاختصاصها بتعليل وتفصيل بناء على
اختلاف الناس في كون هذه الحيوانات عديمة الدم وذكر فيها
خلاف الشافعي رحمه الله والمذكور في كتب المشاهير من كتب مذهبه
ان موت ما لا دم له في الماء ان كان ينشؤ فيه لا ينجس بلا اختلاف
روايته وان كان اجنبيا عنه ففيه قولان نعم يجري القولان
في مائي المنشأ ان طرح فيه بعد موته لكن الكلام ههنا في موته في
الماء كما لا يخفى ويدل عليه انه ذكر بعد هذا حكم موته في غير الماء
ويصرح به انه يوجد في اكثر النسخ بعد قوله في الماء لفظ فيه و
ان لم يوجد كما في بعض النسخ فهو مراد للقطع بتوقف افادة الكلام

على

على تفسير يكاد في الموت والمعاش فالظرف اعني في الماء يتعلق
معنى بكل من المصدر والفعل فلا بد من اعمال احدهما فيه واعمال
الاخر في لفظة فيه المقدر كما هو حكم باب التنازع ولعل هذه
النسخة افصح وان كان النسخة المشهورة اوضح **قوله عامة**
يعني ان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة **قوله** ولنا انه
مات في معدنه اختلف المشايخ في هذه الحيوانات انها دموية
او غير دموية مع اتفاقهم على ان موتها في الماء لا ينجسه اما من
جعلها دموية فقد استدل على وجود الدم فيها بوجود صورته
وما يجده وعلل بعدم تنجس الماء بانه وان تحققت علة تنجسه اعني
موت الحيوان الدموي فيه لكن لم يظهر اثرها لوجود المانع وهو
ان هذا الحيوان تحول من حال الطهارة الى حال النجاسة في معدنه
فلا يعتبر هذا التحول ولا يعطى له حكم النجاسة كما في تحول مخ البيضة
اي صفرتها فيها من المخة الى الدموية وانما جعل الماء معدنا للحيوان
المائي لانه محل خاص يحتاج اليه ذلك الحيوان في خلقته وقد
يلزم منه كون الارض معدنا للحيوان سيما الاراضي التي هي مختصة
بخلق بعض الحيوانات فيها ولو التزم ذلك لم يلزم منه فساد اذ
لا يظهر اثر نجاسة هذه الحيوانات الا بان يتجاوز الارض الى غيرها
كالماء ونحوه واما من جعلها غير دموية فقد استدل على عدم الدم
فيها بان الدموي لا يسكن في الماء حيث يختنق فيه لمنعه عن

التنفس الضروري للدمويات وبان الدم الحقيقي يسود
بالشمس والرطوبة التي في هذه الحيوانات يبيض بها فهي
ماء آخر وعلة عدم تنجس الماء بما تقدم من ان المنجس هو الدم دون
الموت ولا دم فيها فلا ينجس وهو تعليل بالدم في صورة الخصار
العلة فقوله ولنا انه مات في معدنه اشارة الى دليل الفريق
الاول وقوله ولانه لا دم فيها الى دليل الفريق الثاني ويمكن لهم
الاستدلال بالدليل الاول على طريقة التنزل فلذلك جعله دليلا
لنا مطلقا لا الفريق منا فان قيل فكان ينبغي ان يشير في الدليل
الثاني انه للفريق منا حيث لا يمكن الاستدلال به للفريق الاول
قلنا الاصح عنده القول الثاني على ما سيأتي فكان مقتضى التحقيق
على رأيه ان يتمسك جميع اصحابنا بالدليل الثاني فلذلك لم يخصه
ببعضهم **قوله** وفي غير الماء عطف على لفظ فيه الملفوظ او المقدر
على اختلاف النسختين واشار الى اختلاف فيه يتفرع على اختلاف
في كون هذه الحيوانات دموية او غير دموية ويظهر بها اثر و
ذلك ان من جعلها دموية ذهب الى فساد غير الماء بموتها فيه لوجود
المقتضي اعني الدم وعدم المانع وهو المعدن واقتصر المصنف رحمه الله
على ذكر عدم المانع اذ به يظهر التفرقة بين هذه الصورة وصورة
موتها في الماء ومن جعلها غير دموية ذهب الى عدم فساد غير الماء
بموتها فيه كالماء لعدم الدم الذي لا يتوهم علة للفساد هنا سواه

وهذا

وهذا اصح على اختيار المصنف رحمه الله لما ذكر من الدليل على عدم الدم
فيها لكنه معارض باجتماع صورة الدم فيها ورائحته فيه وجوابها
بان منع كون اجتماع الصورة والرائحة المخصوصتين من خواص
الدم فربما يمنع لزوم الاسوداد بالشمس للدم ووجوب الاختناق
في الماء للدمويات اذ ماخذهما كون الدماء المتعارفة والدمويات
المعروفة كذلك ولا يمتنع ان يكون حال البعض بخلاف ذلك فالادلة
متعارضة ولعل القائل بالافساد مال الى الاحتياط والقائل
بعدمه نظر الى الطهارة كانت ثابتة حال الحيوة بيقين وزوالها
مشكوك فيه اذ لا قطع لوجود المزيل ولا   ايضا حيث
عارض دليل الوجود دليل العدم لا يقال رعاية الاحتياط تقتضي
الحكم بالافساد في صورة الموت في الماء ايضا لانا نقول مناط
الاحتياط احتمال التنجس بوجود الدم ولو فرض وجود الدم
في الحيوان المائي لا يثبت له حكم التنجس بموته في الماء لكونه في
المعدن فلا معنى ح للاحتياط **قوله والضفدع** البحري
والبري سواء التسوية من جهة الاتحاد في الجنس والتفرقة
من جهة وجود الدم في البري لوجود الدم وبالجملة مع
انتفاء السكنى في الماء ولو ثبت ان ما يسيل منهما يبيض بالشمس
ولا يسود كان انتفاء السكنى في الماء غير كاف في انتفاء الدم
قوله ومما يعيش يعني ان لفظ ما يعيش عبارة عن محمول على ظاهره

المتناول لمائي المعاش مطلقا سواء كان مائي المولد او لا بل
المراد به مائي المعاش والمولد جميعا اذ هو الذي موته في
الماء لا يفسد وما في المعاش دون المولد كالاوز ونحوه مفسد
لانه دموي حيث يسود ما يسيل منه بالشمس وسكونه في الماء
لا يدل على عدم الدم اذ لا نعرف من هذا الجنس الا السكون
في الماء والدال على عدم الدم هو السكون في جوفه اذ هو
المانع عن التنفس الموجب للاختناق ولا يتوهم انه مات
في معدنه وان كان دمويا لانه لا بد في معدن الشيء
من كون خلقته فيه ثم القرينة على ارادة هذا الخصوص ان
مائي المعاش والمولد كالسمك الذي لازم للماء واقل صبرا على مفارقته
من مائي المعاش دون المولد كالاوز فلا يستبعد ان يصرف
الطلاق ما يعيش في الماء الى السمك ونحوه كما يصرف اطلاق
لفظ اللحم الى لحم غير السمك واعلم ان بعض المشايخ تمسكوا في
هذه المسئلة بالضرورة وهي غير فارقة بين النوعين
قوله والماء المستعمل بين حكمه قبل تعريفه لان الكتاب
في بيان الاحكام وخص الاحداث بالذكر لان الباب في
بيان الماء الذي يجوز به التوضي ولانه اراد في باب
الكلام في هذه المسئلة بحكم متفق عليه بين اصحابنا وهو
عدم تطهيره للاحداث دون الاخباث حيث روي تطهيرها اياها

عن محمد رحمه الله **قوله خلافا لمالك والشافعي رحمهما الله**
هذا قول قديم للشافعي وبعض اصحابه لم يثبت له هذا القول
ومن اثبته جزم بان الفتوى على الجديد كما ذهب اليه
محمد رحمه الله قوله ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى
يعني من جهة دلالة الصيغة على المبالغة ويرد عليه ان
الطهور للمبالغة في الطهارة لا في التطهير غاية الامر ان يفهم
معنى التطهير من المبالغة في الطهارة وقياسه على القطوع
الماخوذ من قطع المتعدي فاسد قطعا بل كون المبالغة في القطوع
بالتكرار غير لازم ايضا لجواز ان يكون بالسرعة في القطع و
عدم التلبث فيه ولو سلم فدلالة الطهور تكرار التطهير لا يستلزم
دوام التاثير بحيث لا ينقطع بعارض اصلا الا يرى ان القطوع
قد يتغير منه فلو قيل فكون الماء مطهرا مرة بعد اخرى في حال
تردده على العضو وفي حال جريانه وتوضأ جماعة منه صفا يكفي
في كونه طهورا بهذا المعنى الا ان يقال اطلاق اللفظ ينبئ
عن الكمال وينبئ بكونه مطهرا على كل حال وبالجملة هذا الدليل
ظاهر غني عن البيان فلذلك لم يتعرض له **قوله** وهو احد قولي
الشافعي رحمه الله هذا القول روي عنه في كتب اصحابنا ولم يذكر
في مشاهير كتب اصحابه **قوله لان العضو طاهر** اكتفى
بالتعليل على احدى شقي التفصيل الذي ذهب اليه زفر رحمه الله

لدلالته على دليل الشق الآخر اي عضو المحدث طاهر حقيقة
اذ لا لوث به وباعتبار كونه طاهرا يكون الماء المستعمل فيه
طاهرا بل طهورا ايضا كالمستعمل في الاعيان الطاهرة من
الثوب ونحوه لكنه نجس حكما حيث ورد الامر بتطهيره وباعتبار
كونه نجسا يكون الماء المستعمل فيه نجسا اعني طاهرا ولا طهورا كالمستعمل
في الاعيان النجسة والعمل في الشبهين اي جهتي طهورة العضو
ونجاسته واجب بقدر الامكان على ما عرف في الاصول وتسميته
الجهتين شبهين من جهة ان العضو باحدهما يشبه الطاهر
من كل وجه وبالاخرى النجس من كل وجه فقلنا ببقاء الطهارة
رعاية لشبه طهارة العضو وبانتفاء الطهورية رعاية لشبه
العضو ولم يعكس لان العكس اهدار لاحدهما بالكلية حقيقة و
ان كان اعمالا لهما لفظا لان الطهارة لازمة للطهورية ونفي اللازم
نفي الملزوم واثبات الملزوم اثبات اللازم والعبرة للحقيقة دون
صورة اللفظ الظاهر بطلانها ولما لم يكن لعضو المتوضئ الا جهة
الطهارة كان الماء المستعمل فيه طاهرا طهورا شبيها بالمستعمل في
الثوب الطاهر من كل وجه وانما قال وباعتباره يكون الماء طاهرا
بلا ذكر الطهورية مع انه بهذا الاعتبار يكون طهورا ايضا اختصارا
للكلام بالاقتصار على الواجب اذ لا بد من جعل هذا الاعتبار مقتضيا
لطهارة الماء حتى يبتني بقاؤها عليه ولا يجب جعله مقتضيا للطهورية

ولا

ولا يفيد كثير فائدة وانما الواجب جعل اعتبار نجاسة العضو مقتضيا
لعدم طهورية الماء وكان ينبغي ان يقول وباعتباره يكون الماء
غير طهور لكنه قال يكون نجسا لان المناسبة بين نجاسة العضو
ونجاسة الماء اظهر كالمناسبة بين طهارتهما مع عدم الفرق بين
العبارتين في الاختصار ووقع في بعض النسخ وباعتباره يكون
الماء طاهرا طهورا وهي نسخة واضحة وفي بعضها وباعتباره يكون الماء
طهورا بلا ذكر الطهارة وانما صح من جهة استلزام الطهورية للطهارة
والنسخة الاولى هي المعتمدة المسموعة والاحرى ان يعتبر من اثبتها
للذهول عن النكتة المذكورة **قوله وهو رواية عن ابي
حنيفة رحمه الله** يعني هي الرواية الصحيحة عندنا كذا في
تقريب المسائل للقدوري وعليه الفتوى كذا في المحيط والمغني
وفي فتاوى الولوالجي وزاد الفقهاء وغيرها وقال المصنف
رحمه الله في التجنيس وعليه الفتوى لعموم البلوى الا في الجنب
وبه اخذ الفقيه ابو الليث **قوله** لان ملاقاة الطاهر دليل
على طهارة الماء المستعمل وتحقيقه ان الكلام في الماء الطاهر قبل
الاستعمال وعضو المستعمل طاهر اذ لو كان متوضئا فامره في
الطهارة ظاهر وكذا لو كان محدثا لعدم العثور عليه والنجاسة
التي اتفق على وجودها في عضو المحدث اصحابنا وبنوا عليه
الطهارة على عدم وجوب النية في الوضوء امر شرعي لا يعقل انقا

له

ولم يرد به الشرع بل قصر حكمه على محله بدلالة الاجماع على
جواز الصلوة مع حمل المحدث وطهارة لعابه وعرقه وبللا اصابه
بلا نية التقرب ودفع الحدث فلا يحصل بالاستعمال سوى ملاقاة
طاهرين وهي لا توجب تنجس شيء منهما بالضرورة وبهذا ظهر ان
المراد باحد لفظي الطاهر المعبر به عن العضو ليس هو الطاهر من
كل وجه بل الطهارة حقيقة سواء كان نجسا حكما اولا والطاهر
بالنسبة الى الغير سواء كان نجسا في نفسه اولا وان الحرف الذي
يدور عليه الخلاف بين اصحابنا في طهارة الماء المستعمل هو انه
هل في عضو المستعمل نجاسة يقبل الانتقال الى الماء ام لا فمحمد رحمه الله
انكر اصل النجاسة في عضو المتوضئ وانتقالها في عضو المحدث وهما
اثبتا انتقالهما في المتوضئ بنية القربة وفي المحدث برفع الحدث
كما سيأتي **قوله** الا انه اشارة الى الدليل على عدم طهورية
الماء المستعمل وانما اتى به على طريقة الاستدراك لان الدليل
المذكور على طهارته توهم كونه طهورا اذ الكلام في الماء الطهور قبل
الاستعمال وعلى تقدير طهارة العضو وعدم انتقال شيء منه الى الماء
لا يحصل بالاستعمال سوى مجرد ملاقاة الطهور الطاهر وهي لا توجب
طهوريته كملاقاة العضو الطاهر المحض للبدن والثوب الطاهر فدفع
ذلك التوهم بانه عرض لو توهم ههنا ما ازال طهوريته وهو ان
اقامة القربة بها كاقامة القربة بالمال فكما ان القربة بالمال

طيبة حتى حرم على بني هاشم لزيادة شرفهم بسبب النبي عليه السلام
وان بقي حلالا في نفسه حتى حل لغيرهم من المصارف المذكورة في
النص ينبغي ان يزيل التقرب بالماء طهوريته حتى لا يجوز صرفه الى
الوضوء والاغتسال لزيادة شرفهما من جهة كونهما وسيلتين الى
عبادة الله تعالى مع بقائه طاهرا حتى يجوز انتفاع العبد به بالشرب
وكونه مما يرجع الى مصلحة نفسه ويؤيد هذا القياس ان النبي صلى الله عليه وسلم
حين حرم مال الصدقة على بني هاشم سماه غسالة الناس والحاصل ان
الطهورية كمال للطهارة اذ بلاغة الشيء في طهارته بافادة طهارة غيره
على ما سبق كما ان الطيب كمال للحل فزوال الطهورية بمنع صرف الماء الى
بعض الاقوام لزيادة شرفهم فكان التقرب بالماء في ازالة الطهورية
مع بقاء الطهارة كالتقرب بالمال في ازالة الطيب مع بقاء اصل الحل
النقل بالنقل واما الاعتراض بان اعتبار اثر القربة بالمال
في حق قوم مخصوص لزيادة شرفهم يقتضي اعتبار اثر القربة بالماء في
حقهم ايضا حتى يكون التشبيه بينهما كاملا فلا شبهة انه عين تبادر الى
الاوهام غالبا ودفعه يقتضي مزيد تفصيل وتطويل والكلام فنقول
المخصوص بهم اما عدم طهارة الماء وطهوريته جميعا او عدم طهارته
فقط غير طهور بالنسبة اليهم والا لزم وجود الطهورية بدون الطهارة
وبالنسبة الى غيرهم ايضا والا لزم خلاف المفروض او عدم طهوريته فقط
فيكون طاهرا بالنسبة والا لزم احد المحذورين المذكورين فليتامل فيه

احتمالات ثلثة لا مزيد عليها ولا سبيل اليها اما الى الاول فلان
الزائل عن الماء بالاستعمال في هذا الاحتمال اصل الطهارة وكمالها فلا
يكون كمال الصدقة في زوال كمال الحل عنه دون اصله ويلزم التعدي
عن مورد الحاجة في العمل بمقتضى اقامة القربة من حيث تعين مع الغبار
حصول الغنية باحدها عن الآخر ولان صرف الماء المستعمل في الوضوء
والاغتسال يخل بتعظيم الله تعالى في العبادة المشروطة بها لحصولها
بآلة غير ملائمة للتعظيم والناس في تعظيم الله تعالى سواء فلا يناسب
تخصيص عدم طهوريته بالبعض واما الى الثاني فللوجه الاول واما
الى الثالث فللوجه الثاني واذا بطلت هذه الاحتمالات تعين تعميم
حكم الاستعمال وان لا يبالى بقصور مشابهته بالصدقة من حيث
عدم تخصيصه ببعض الاقوام لزيادة شرفهم فانه متدارك بتخصيصه
ببعض الاعمال لزيادة شرفه كما عرفت هذا غاية ما امكن في تحرير
هذا الدليل وهو مع ذلك لا يتم في المستعمل في غير الغرض اذ تغير صفة
الماء بالصدقة المفروضة لا غير قوله لقوله عليه السلام لا يبولن
احدكم في الماء الراكد تمسك من جعل الماء المستعمل نجسا بالحديث والقياس الدايم نخ
ودلالة الاجماع اما الحديث فهو انما يتم في المستعمل في الغرض ولا
به من وجهين احدهما ان التسوية بين البول والاغتسال من الجنابة
باطلاق النهي مع التاكيد يقتضي كون الاغتسال من الجنابة منجسا كالبول
والتوضي مثل الاغتسال فيلحق به وهذا من قبيل اعتبار المقارنة نظما

في

في المشاركة حكما اذ مبناه ان النهي انما للاحتراز عن التنجيس لكون
الاول كذلك وقد اجيب بذلك جمهور اصحابنا والثاني ان العمل
بموجب النهي المؤكد هو حرمة الاغتسال انما يتاتى لجعل الماء
المستعمل نجسا اذ القائل بكونه طاهرا طهورا لم يحرم الاغتسال
اصلا ولا وجه لتحريمه قطعا ضرورة ان الاغتسال من الجنابة
في الماء الراكد القليل على ما هو مورد الحديث ومحل النزاع كالاغتسال نغماس
الذي لا نزاع في اباحته بان يكون عاريا عن نية القربة و
دفع الحدث او يكون الماء كثيرا وجاريا اذ كلاهما سواء في عدم
تغير صفة الماء والقائل بكونه طاهرا غير طهور لو زعم ان الاغتسال
حرام كان محجوجا به ح لخلط اللبن ونحوه بالماء في مجرد اخراجه
عن الطهورية من غير فرق ولم يقل احد بحرمة هذا الخلط وفيه
بحث واما القياس فتقريره ان الشارع اثبت نجاسة في اعضاء
المتوضي والمغتسل وزوالها بالماء حيث نص على ان استعماله
فيه تطهير ولا معنى للتطهير سوى افادة الطهارة بازالة ضدها
فالمستعمل فيه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية فيكون نجسا قياسا على ما
ازيلت به النجاسة الحقيقية الجامع ازالة النجاسة به المستلزمة
لانتقالها اليه وهذا في الحقيقة ظاهر ووجهه في الحكمية
انها لو لم تلحق بالعين في حق الازالة لما ثبت حكم الازالة وكما
تغير صفة الماء وقد تغير بالاجماع او باعتراف بعضهم والزام الاخرين

بالدليل فثبت انها تحولت من العضو الى الماء فجعلها كعين حلية
كذا قيل ومالقائل من ان حكم الاستعمال يثبت في الماء بمجرد اقامة
القربة به من غير دفع الحدث عندنا بالاختلاف وان الدليل لا يتم
فيه اذ لا نجاسة في العضو اصلاً مدفوع بان الدليل الذي
اقيم على وجود النجاسة في عضو المستعمل لا يفرق بين كونه متوضئا
او متقربا بالحضا لان وضوء المتقرب تطهير ايضا بدلالة قوله عليه
السلام الوضوء على الوضوء نور على نور حيث سماه وضوءاً وهو
ماخوذ من الوضاءة بمعنى النظافة وجعله نوراً كاملاً اعلم ان الاولى في
الطهارة باعتبار رفع ظلمة النجاسة التي حصل لها على ان النجاسة في
ان هذه النجاسة لا تمنع الصلوة لقلتها بالتطهير السابق ولا فرق
بين القليل والكثير في افساد الماء ونحوه كما في النجاسة الحقيقية واما
دلالة الاجماع فمن وجهين احدهما ان الخائف من العطش في موضع
اعواز الماء يتيمم ولا يؤمر بالتوضئ وجمع الغسالة للشرب فدل ذلك
على حرمتها وسيأتي ان الحرمة لا للكراهة فيما يعتاد الانتفاع به
اكلاً وشرباً اية النجاسة وثانيهما ان العادة جرت باراقة الماء
المستعمل وان عز الماء من غير نكير من احد لو جاز الانتفاع به
لطهارته لم اراقته لكونه تضييعا بلا فائدة قوله اعتبارا بالمستعمل
في الحقيقية يعني الغليظة وانما يعتبر في الحقيقة الخفيفة لان الحكمية
اغلظ من الحقيقية حيث يعفى القليل من الحقيقية دون الحكمية لكن

الحكمية

الحكمية المزالة بالوضوء الثاني للشرب عفو مطلقا فجعل المستعمل
فيها كالمستعمل في الحقيقية الغليظة تخفيفا قوله لمكان الاختلاف
اى لوجود اختلاف العلماء في نجاسة ماء المستعمل وهو دليل
لابي يوسف رحمه الله على دعواه المشار اليها بقوله وهو قول
لابي حنيفة رحمه الله حيث اجاب عن ذباب الخفة لا يثبت
عنه بالاختلاف ولا اختلاف في ثبوتها بالبلوى وهي ظاهرة
في الماء المستعمل سيما عند من يثبت حكم الاستعمال بمجرد الانفصال
فلو استدل بها صح على المذهبين قوله والماء المستعمل اراد به
تعريف معناه شرعاً واستعمل كلمة او في قوله او استعمل لا للتنويع
في التعريف بل للتقسيم المعرف فحيث كان قسمين لا يمكن جمعهما في
تعريف واحد بدون التفصيل وان يستعمل حرف الواو ولا ان
المتبادر من هذه العبارة على تقدير الواو اعتبار اجتماع الوصفين
اعني رفع الحدث واقامة القربة وهو غير مراد بخلاف مالو
قيل هو ما يرفع الحدث واما استعمل في البدن على وجه القربة
بتكرار لفظ ما فيتأمل فان قيل المتبادر على تقدير كلمة او
اعتبار كل من الوصفين بانفراده فيخرج صورة اجتماعهما عن
التعريف والتقسيم اجيب بانه يدل على كون الجامع للوصفين
قسما من المعرف بالطريق الاولى فاستغنى بهذه الدلالة الظاهرة
عن التصريح به والاولى ان يقال المراد به ما يرفع الحدث مطلقاً

ف

او استعمل في البدن على وجه القربة فقط او المراد
ما يرفع الحدث فقط او استعمل في البدن على وجه القربة
مطلقا وبالجملة يكفي احد القسمين على اطلاقه لتناول
صورة الاجتماع بقضية الاطلاق ويعتبر قيد
فقط في القسم الآخر لئلا يتكرر تناول التعريف
لتلك الصورة ولا يتصادق القسمان على شيء تحقيقا
للتباين بينهما فان قيل لا حاجة الى هذا التمحل اذ
يستعمل كلمة او في منع الخلو دون الجمع كثيرا كما في قوله
تعالى وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ
وقوله تعالى وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ
أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ قلنا جواز الاجتماع في ذلك الاستعمال
لا يفهم من نفس الكلام وههنا ينبغي ان يفهم منه ليكون
التقسيم حاصرا والتعريف جامعا لان اعتبار الدلالات
الخارجة عن الكلام كما في الجواب الاول بعيد في التعريفات
فان قيل التعريف يتناول الماء حال التردد على
العضو ولا تردد في اصحابنا في انه ليس بمستعمل حينئذ
فلا يكون مانعا قلنا المقصود منه تمييز المعرف عن
بعض ما يلتبس به فلا يبالي بكونه اعم اذ مثله سائغ شائع
وانما يوجد التعريف المانع من هذا الكلام ومن بيان وقت

الاستعمال

الاستعمال قوله رحمه الله اي كون
الماء المستعمل ما ذكر قول ابو يوسف رحمه الله لانه يثبت
الاستعمال بكل من رفع الحدث واقامة القربة كما قول محمد
لانه حصر سبب الاستعمال في اقامة القربة فهو يعرف الماء
المستعمل ببعض ما ذكرا اعني ما استعمل في البدن على وجه القربة
وابو حنيفة رحمه الله معه في رواية ومع ابي يوسف في اخرى
وهي احرى بالقبول كما ذكره قاضي خان في جامعه الصغير
بل لانه مسئلة البئر فلذلك اقتصر عليها في الكتاب وحكي عن
زفر رحمه الله في تحفة الفقهاء اعتبار رفع الحدث فقط واختلف
المشايخ في انه هل يكفي مجرد اقامة القربة ام لا بد من رفع
الحدث ولا يأتي منهم القول بالاكتفاء بمجرد رفع الحدث ويظهر
اثر خلافهم في مسنونات الطهارة والطهارات المسنونة قوله
لان الاستعمال التعريف فيه للاستغراق وضمير انها عائد الى
لفظ الاثام المعروف للاستغراق ايضا بمعنى كل فرد يحصل
في المقدمتين معنى الحصر الذي لا بد منه في ثبوت المدعى اعني
حصر سبب الاستعمال في اقامة القربة فالمقدمة الثانية مبنية على
زوال الاثام بالقربة وعدم زواله بغيرها والمقدمة الاولى
على انتقال الاثم الى الماء وثبوت حكم الاستعمال له بانتقاله اليه
وعدم ثبوته بغيره فهذه امور ثلثة اما زوال الاثم بالقربة

فلان الحسنات يذهبن السيئات على ما نطق به التنزيل وفي الحديث
اتبع الحسنة السيئة تمحها وأما عدم زواله بعينه فلأنه
ومن الضروريات وأما انتقال الإثم إليه فبالقياس على مال الصدقة
المسمى في الحديث بأوساخ الناس وأما ثبوت حكم الاستعمال له
فلأن الإثم قذر بقوله عليه السلام من أصاب من هذه القاذو رات
شيئا فليستتر بستر الله تعالى وأما عدم ثبوته بعينه فلأن الحدث بعينه ط
الذي لا يتوهم هنا شيء سواه ليس بشيء حتى ينتقل إلى الماء
إنما هو عبارة عن منع أداء الصلاة فإن قيل لو كان الإثم قذر الماء
جازت للصلاة معه ولتنجس الماء بانتقاله إليه أجيب عن الأول
بأن حكم هذا القذر لم يظهر في البدن لمعارضة طهارة الإيمان
وبجانبها وظهر في الماء لعدم المعارض وعن الثاني بأنه ليس
كالأقذار الحقيقية المحسوسة لما ينتقل إليه من جميع الوجوه بل ينتقل
من وجه دون وجه كما عرف في مال الصدقة قوله إسقاط
الفرض مؤثر أيضا لأنه تطهير مقتضي لإزالة نجاسة منتقلة إلى الماء
لما سبق بل كونه تطهيرا وإزالة للنجاسة مما اعترف به محمد رحمه الله
وسائر من لا يشترط النية في الوضوء بناء على أن الماء مطهر بطبعه
ويلزمهم القول بانتقال تلك النجاسة إلى الماء للقطع بأن عمله الطبيعي
على هذا الوجه وما ذكر في تعليل محمد من أن الحدث ليس بشيء حتى
ينتقل إلى الماء ليس بشيء حيث لزمه الاعتراف بكونه شيئا قابلا
للانتقال

للانتقال وإنما قال أيضا لأن إقامة القربة بدون إسقاط
الفرض مؤثرة عندنا بلا خلاف غير أن أبا يوسف رحمه الله لم يجعل
تأثيرها مبنيا على أنها توجب انتقال نجاسة الآثام إلى الماء وهو
يوجب فساده من بعض الوجوه قياسا على مال الصدقة كما يقول
به محمد رحمه الله بل أنها تطهير وهو يقتضي تنجس الماء لما سبق تقريره
أو على أنها توجب انتقال نجاسة الآثام إلى الماء وهو ينجس من
كل وجه لأن الإثم قذر بالنص وحكمه في الماء كذلك بخلاف المال
لأن إقامة القربة باعتبار دفع حاجة الفقراء فلو لم يحل لهم
وفسد من كل وجه لم يتحقق معنى القربة وعلى هذا جاز أن يجعل
كلمة أيضا مشيرة إلى تأثير انتقال الآثام ويظهر بما ذكرنا أن المراد
بالأمرين في قوله ينشأ الفساد بالأمرين إسقاط الفرض
وإقامة القربة أو انتقال الآثام **قوله ومتى يصير مستعملا**
سأل نفسه عن وقت أخذ الماء حكم الاستعمال نيابة عن الكتاب
وإغناء له عن السؤال وأجاب بأن الصحيح أنه عند مزايلة
الماء من العضو في الحصول فزمانه زمانها وهذا مذهب
الأقدمين من أصحابنا وأكثر من بعدهم وذهب سفيان الثوري
وإبراهيم النخعي رحمهم الله إلى اشتراط الاستقرار في موضع و
هو اختيار الطحاوي وبعض مشايخ بلخ وظهير الدين المرغيناني
كذا في المحيط وجعله في الفتاوى الظهيرية قول أبي سهل الكبير

واصحاب العشرة بخارا وفي المستصفى مختار صدر الشهيد رحمهم الله
والمذكور في الخلاصة انه المختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر
في مكانه ويسكن عن التحرك **قوله ولا ضرورة** يعني اي بعد
الانفصال وهذا لا يصح على قول من يجعل الغسالة نجسة الا
بتوسعة في ثوب من يعالج الغسل وذلك بان يجعل ما يصيبه
منها ويتعسر عليه التوقي عنه عفوا ويحكى في هذا الحكم ما يفيد
بالادلة القاطعة وتعارضه ودفعا في الدين من ان الضرورة
مخففة والحرج مدفوع مع انه ذكر في التجنيس عدم تنجس ثوب
الغاسل بما رش عليه من غسالة الميت ان لم يجد منه بدا للضرورة
ولا شبهة انها متحققة في غسالة الحي ايضا وصحح القاضي ظهير
الدين بهذا الحكم في الغسالتين معللا بالضرورة وروي عن
ابن عباس رضي الله عنه انه سئل عن ذلك فقال ومن يملك نشر
النشر وانما ارجو من الله تعالى اوسع من ذلك **قوله والجنب
اذا انغمس** اراد الجنب الذي لا قذر عليه ولم يصرح بهذا
القيد اكتفاء لشهرة فساد الماء به عند الكل ولا يبعد ان يقال
تخصيص الجنب بالذكر لتخصيص الحدث بالحكم في مقابلة الجنب وان
لم يكن لتخصيص الجنابة به في مقابلة الحدث الاصغر اذ لا فرق
بينهما كما يتبين من الاقوال والادلة واشار بلفظ البئر كون الماء
قليلا راكدا على ما هو الغالب فيها وبالتعليل بطلب الدلو الى عدم

قصد

قصد الاغتسال اذ لا بد من هذين القيدين حتى يتحقق الخلاف
على النمط المذكور في الكتاب **قوله** الرجل بحاله لعدم الصب
اي الرجل جنب لعدم شرط الخروج عن الجنابة ويستلزم عدم
المشروط ضرورة وذلك لان الصب شرط عنده لاسقاط الفرض
بماء غير جار ولا كثير خلافا لصاحبيه كما بين مسوقا في شرح
الجامع الكبير ولا صب ههنا لوضع المسئلة والانغماس مع دوام
الماء وقلته حيث فرض الكلام في البئر والاعتماد على هذا الفرض
لم يقيد المصنف رحمه الله اسقاط الفرض لكونه بماء قليل راكد
قوله والماء بحاله اي طاهر لعدم الامرين اي اسقاط الفرض
واقامة القربة اذ بانتفائهما ينتفي الاستعمال لانحصار سببه
فيهما عنده كما عرف آنفا وبانتفائه ينتفي التغير لان التقدير انتفاء
ساير المغيرات ههنا حسا وتوهما ففيه تعليل لعدم العلة على
عدم المعلول من وجهين لكنه في موضع انحصار العلة وقد سبق
انه جائز بلا خلاف وربما يستدل من جهة ابي يوسف رحمه الله
بوجهين اخرين احدهما ان الاصل عنده سقوط الفرض وثبوت
الاستعمال به وان لم ينو وانما ترك اصله في هذه المسئلة لضرورة
الحاجة الى طلب الدلو فلم يقل بسقوط الفرض كيلا يصير الماء نجسا
فيفسد البئر كما لم يقل بزوال الحدث عن يد المحدث اذا اغترف
من الاناء كيلا يفسد الماء للحاجة الى الاغتراف كذا في مبسوط شيخ الاسلام

ابي بكر رحمه الله ثاني انه لو حكم بزوال ما بالعضو من الحكم
الى الماء صار نجسا وعجز عن الازالة فلا نحكم بالزوال حتى لا يدور
هذه عبارة الاسرار وتوضيحه ما اشير اليه في الايضاح من انه
لو طهر الرجل لصار الماء مستعملا ولو صار مستعملا لكان استعماله
باول جزء يلاقيه ولو كان كذلك لا يطهر الرجل لاغتساله بماء نجس
ولو لم يطهر لم يصر الماء مستعملا فالحكم بطهارة الرجل واستعمال الماء
يستلزم الحكم بعدمهما فحكمنا بعدمهما ابتداء قطعا للدور وانت خبير
بان الدور ههنا ليس بالمعنى المشهور وهو توقف الشيء على ما يتوقف
عليه بل بمعنى استلزام وجود الشيء عدمه ولا مشاحة في الاصطلاح
ويرد عليه بعد المناقشة في ثبوت الاستعمال باول جزء يلاقيه كما
سيأتي انه لا يدل على نفي الحكم بثبوت الاستعمال وطهارة بعض الرجل
كما هو رواية ابي حنيفة رضي الله عنه وتقرير قاضي خان في الجامع
الصغير انه لو حكمنا بطهارة الرجل تنجس الماء فيتنجس الرجل فيؤدي الى
الدور وفيه منع ظاهر اذ لا ينافي تنجس الرجل بنجاسة الماء طهارته
عن الجنابة حتى يلزم الدور **قوله وعند محمد رحمه الله** كلاهما طاهران
بتقرير مذهبه على هذا الوجه مذكور في عامة الكتب وفيه حزازة
اذ لا خفاء في طهارة الماء على رأيه وانما الخفاء في طهوريته ولا يصح ايضا
ما يشعر به تعليل طهارته بعدم نية القربة من عدم الطهارة عند
وجودها اذ لا يثبت بها للماء الا صفة الاستعمال وهي لا تسلب الطهارة

عنه فكان ينبغي ان يقال الرجل طاهر والماء بحاله وكانهم بنوا الكلام
في بيان مذهبه على تسليمه تنجس الاستعمال بطريق التنزل والزامه
طهارة الرجل والماء وان فرض كون الاستعمال منجسا **قوله** الرجل
لعدم اشتراط الصب اي الرجل طاهر لعدم المانع وهو اشتراط
الصب مع وجود المقتضي وهو اصابة المطهر بدنه الا انه اقتصر
على عدم المانع لانه مظنة الالتباس ووجود المقتضي ظاهر من وضع
المسألة في الانغماس **قوله والماء لعدم نية القربة** اي
الماء طاهر لعدم ما يقتضي عدمه بسببه الاستعمال المقتضي لتوهم
تغير الماء وهو نية القربة هذا تخريج ابي بكر الرازي ومن
تابعه وتمسكوا به على انحصار سبب الاستعمال في اقامة القربة
عند محمد رحمه الله خلافا لابي حنيفة رحمه الله حيث حكم في هذه
المسألة بنجاسة الماء على الروايات الثلث وما ذلك الا لجعله
اسقاط الفرض مؤثرا وخلافا لابي يوسف حيث عرف اعتبار
اسقاط الفرض بالروايات الظاهرة المشهورة وان لم يعرف من
حكمه في هذه المسألة بل يستفاد ايضا من تعليله ذلك الحكم باحد الوجوه
المذكورة ان ثبت تنصيصه عليه وانكر ابو عبد الله الجرجاني هذا
الخلاف وذكر ان اسقاط الفرض ايضا مؤثر في الصحيح من مذهب
اصحابنا وعدم صيرورة الماء مستعملا في هذه المسألة عند محمد رح
لضرورة الحاجة الى طلب الدلو ولزوم الحرج في تكليف الغسل للطالب

على انه ربما لا يجد ماء آخر للاغتسال ولا دلواً ولا ظرفاً للاغتراف وهذا
كما قلنا في الحدث اذا ادخل يده في الاناء للاغتراف ان الماء لا يصير
مستعملا بلا خلاف اذ ربما يضطر الى ادخال اليد فيه للتوضي او للاغتسال
فان قيل اذا انتفى الاستعمال بجنابة ينتفي سقوط الفرض كما ذهب
اليه ابو يوسف رحمه الله في احدى طرقه التي سبقت لان الاستعمال
لازم لسقوط الفرض ضرورة كونه مسببا عنه وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم قلنا لزوم المسبب للسبب بحيث يلزم من
انتفائه انتفاء السبب على كل حال ممنوع بل ذلك في المسبب الذي
لم يشرع السبب الا لاجله وههنا ليس كذلك اذ الغرض الاصلي
من سقوط فرض الطهارة جواز الصلوة ونحوه لا الاستعمال فجاز
ان يعتبر سقوط الفرض وان تخلف عنه الاستعمال لمانع قوله لا اسقاط
الفرض عن البعض باول الملاقاة اعترض عليه بوجوه الاول ان
الطهارة لا تتجزى اذ لا يثبت شيء من احكامها ببعض البعض فكيف
سقط الفرض عنه وجوابه ان المراد بسقوط الفرض عنه تادي
وظيفته المفروضة لا حصول الطهارة وقد تادت الطهارة الوظيفة
قطعا حيث لا يجب عليه بعد ذلك ويكفي في حصول الطهارة غسل الاعضاء
الباقية ولو بعد حين كيف ولا يلزم من كون سقوط الفرض بمعنى حصول
الطهارة عدم ثبوت الاستعمال الا باقامة جميع الوظائف به فيجوز
صرف غسالة الوجه الى اليد ثم الى الرجل ثم الى وضوء شخص آخر قبل

مسح الاول بلها راسه وهو باطل قطعا الثاني ان ذلك انما يصح
لو علم عضوا لاقاه اولا ولو لم يعلم يجب ان يعتبر الكل ملاقيا
له دفعة واحدة كما في الغرقى والحرقى حيث يعتبر موتهم معا عند
الجهل بالترتيب جوابه ان ذلك في الغرقى والحرقى لضرورة اختلاف
الحكم باختلاف الترتيب وامتناع الترجيح وههنا اي عضو تقدم
كان الحكم واحدا وهو نفي الماء فلا ضرورة الى اعتبار المعية مع الجزم
بتقدم البعض وان لم يعرف بالتعيين الثالث وهو اشكل والانفصال
عند اصحابنا ان الماء لا يصير مستعملا ما لم ينفصل عن العضو باتفاق
اصحابنا فكيف يثبت الاستعمال باول الملاقاة فان اجيب بانه
لم يحكم بالاستعمال باول الملاقاة بل بسقوط الفرض وانما الاستعمال
بانفصال الماء عن الملاقي الاول ضرورة الانغماس رد بان الاستعمال
عن الملاقي الاول لا يكفي في الجنابة اذ الاعضاء فيها كعضو واحد
فلا بد من الانفصال عن جميعها كما هو الواجب او الغالب في
الانغماس ح يجب ان يخرج الرجل عن الجنابة لثبوت الاستعمال
بعد تمام الانغماس وكان القائل بكون نجاسة الرجل عنده بنجاسة
الماء المستعمل نظر الى هذا المعنى لكن نظره قاصر لانه لا يتم في الحدث
الاصغر اذ كل عضو فيه معتبر باستعماله وانما يتم في الجنابة والخلاف
فيهما واحد هذا على تقدير ثبوت الانفصال والرجل في الماء بعد
وسيأتي ما فيه ثم لا يخفى ان مراد هذا القائل من نجاسة الرجل

بنجاسة الماء المستعمل نجاسته بها فقط والا فهو فى الرواية الاولى
نجس بها ايضا لكن مع نجاسة الجنابة **قوله لان الماء لا يعطى**
يشعر بانه جعل مستعملا قبل الانفصال فى الروايتين
الاولتين وبهذا السبب كان هذه الرواية اوفق منهما وكانه
مبنى على ان اجزاء الماء الذى فى محل واحد عين له شئ واحد فى
حكم الاستعمال لانه ينسب الى الجميع عرفا بل لغة ايضا اذ لا يذهب
افهام اهل العرف واللغة الى ان المستعمل بعض هذا الماء و
الباقى ممتزج به الا ترى ان الماء المستعمل عند من يجعله طاهرا
غير طهور اذا وقع فى آخر لا يفسده حتى يغلب عليه بهذا قطع
فى الاسرار وجعله فى التحفة اصح ولو صب ماء كثير على عضو
يصير الكل مستعملا عندهم مع ان الملاقى للبشرة مغلوب بناء
على ان الكل واحد فى حكم الاستعمال وقد اشير الى هذا المعنى فى
الاسرار وبسيط الامام الغزالى رحمه الله ورضى تعالى فى
تعليل الاول تفيه ان جميع البدن فى حكم عضو واحد واعا ما
دام على العضو لا يصير مستعملا فاذا انفصل عن العضو انفصل عنه
طاهرا وهو صار الان مستعملا نجسا ولا يخفى بعد التنبيه عما تقدم
انه لا كفاية فى هذا التعليل ثم ثمرة اختلاف الروايات تظهر فى قراءة
القرآن والصلوة فعلى الاول يمنع عنهما وعلى الثانية لا يمنع عنهما
وعلى الثالثة يمنع عن الثانية لا الاولى **قوله وكل اهاب**

مبتدأ

مبتدأ خبره فقد طهر وقوله جازت الصلوة بدون العاطف
فى النسخ المشهورة بدل اشتمال عن الجزاء وجزاء آخر وفى بعضها
وجازت بواو العاطفة وكان الظاهر فجازت بالفاء لان
طهارته مستلزمة لجواز الصلوة فيه والوضوء منه كما سيأتى
فالمناسب على تقدير ذكرهما مع هذا اللزوم حرف التفريع
الا انه صرح بهما وجعلهما مقصودين مستقلين اعتناء بشأنهما
واعتدادا بمكانهما وبينهما بذكر جواز الصلوة على مناسبة بين
ران المسئلة بكتاب الطهارات اذ المقصود الاصلى فيه بيان الطهارات
التى يحتاج اليها لاجل الصلوة وان كانت مناسبة بكتاب
الصلوة ايضا من هذه الجهة وبذكر جواز الوضوء منه على
مناسبتها لهذا الباب وانما لم يذكر جواز الصلوة عليه لانه
يفهم من جوازها فيه بالطريق الاولى اذ ملابسة المصلى
بما فيه اكثر مما يصلى عليه اقوى وان كانت حاجته اليهما على العكس
ولذلك جوزها مالك رحمه الله على ما دبغ من جلد الميتة لا
فيه وانما ثبت استثناء طهارة المكان بالنقل الوارد فى الثوب
قوله الا جلد الخنزير والآدمى قدم الخنزير لانه اقوى
فى عدم الطهارة واولى به لوجود ضدها فيه وهو نجاسة
العين بخلاف الآدمى اذ عدم الفعل بطهارة جلده ضرورة
كاه احترامه حتى لا يجترئ احد على سلخه ودبغه واستعماله وان

في الحكم بعدم الطهارة نوع اهانة له وان كانت حقيقته التعظيم
ههنا اقرب الى تعظيمه لكونه موضع الاهانة كما في قوله تعالى
لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد واعلم انه لم يلاحظ
النكتتين في كتاب الذبائح حيث قال واذا ذبح ما لا يؤكل لحمه
طهر لحمه وجلده الا الآدمي والخنزير نظرا الى نفي الطهارة في
الآدمي اسم لكونه مظنة وجودها **قوله لقوله عليه السلام**
ايما اهاب يثبت به المدعى بتمامه وان كان المذكور فيه الاهاب
فقط لانها يستلزم جواز الصلوة فيه والوضوء منه لا يقال الاستلزام
ممنوع كيف وجلد الآدمي يطهر بالدباغ عند بعض المشايخ ولا يجوز
فيه والوضوء منه لانا نقول يكفي في جواز الصلوة والوضوء في ثوب
ومن ظرف طهارتهما ومنع ذلك نوع مكابرة والقائل بطهارة جلد
الآدمي لم يثبت منه القول بعدم جوازها فيه ومنه بمعنى عدم
تأدي الفرض ولو ثبت لم يعتد به اذ غاية الامر حرمة الاستعمال
فيهما كما في غيرهما وهي لا توجب عدم تأدي الفرض كما في استعمال الثوب
والظرف الطاهرين المغصوبين قوله وهو بعمومه يعني ان هذا
الحديث بعمومه من جهة كون المبتدأ فيه نكرة موصوفة بصفة عامة
يتناول لجلد الميتة ويقتضي حصول طهارته بالدباغ فيكون حجة على
مالك رحمه الله في انكاره ذلك ولا يخفى ان دخول جلد الميتة في
عموم الحديث يقتضي تناوله لجلد غيرها ايضا لكن غيرها وهو المذكى

وجلده وان لم يكن ماكولا طاهر عند علمائنا وكذا عند مالك رح
صرح به في شرح السنة فلا يتناوله الحديث على تقدير اذ
المفهوم منه هو حصول الطهارة بالدباغ وهو لا يؤثر فيما يكون
طاهرا قبله اصلا فكان الاولى ان يجعل حجة عليه باطلاق طهر
لطهوره في الطهارة ظاهرا وباطنا وهو قد يجعل جلد الميتة طاهرا
ظاهرا حتى يجوز الصلوة عليه والانتفاع به في الاشياء اليابسة
دون باطنه حتى لا يجوز الصلوة فيه والانتفاع به في الاشياء
الرطبة وانما ذهب الى ذلك لانه زعم ان هذا الحديث معارض لما
روي عن عبد الله بن عكيم الجهني رحمه الله انه قال اتانا كتاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهرين وفي رواية بشهر
ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فدفع التعارض بجعل
جلد الميتة طاهرا منتفعا به من وجه عملا باحد الحديثين نجسا غير
منتفع به من وجه آخر وقال احمد رحمه الله وكثير من العلماء رحمهم الله
لا تعارض بينهما لان الاهاب اسم لغير المدبوغ ذكره الاصمعي
والنضر بن شميل وغيرهما من ثقات رواة اللغة فالمنع
عن الانتفاع به لا ينافي تجويز الانتفاع بالمدبوغ على ما
يقتضيه جعل الدباغ مطهرا فان قيل الانتفاع بالمدبوغ
انتفاع بالاهاب وان كان بتقدم الدباغ فيدخل تحت المنع
قلنا صدق الانتفاع بالاهاب حقيقة على تقدير كون المسمى

اهابا اي شيء من نوع ما للانتفاع به ولو كان تلك الحال او
بما لم يكن اللفظ حقيقة بل مجازا باعتبار ما كان على ما حقق في
الاصول والاصل في الكلام الحقيقة والشافعي رحمه الله رد حديث
ابن عكيم بانه مرسل حيث نسب الى كتاب ولم يذكر حامله وحكي
عن احمد بن حنبل رحمه الله انه عمل به اولا وجعله ناسخا غير
لما فيه امارة التاريخ ثم تركه للاضطراب في اسناده فانه روي
عن ابن عكيم عن اشياخ لهم **قوله وحجة على الشافعي** رحمه الله
في جلد الكلب ظاهر مذهبه تخصيص عدم تطهير الدباغ لجلد الخنزير
والكلب ويروى تخصيصه بهما وبجلد الادمي واما تعميمه في جلود
الحيوانات المحرمة للاكل على ما ذكر في المبسوط فلم يذكر في كتب
المشاهير من ثقات اصحابه بل هو قول الاوزاعي وابن المبارك
وابي ثور واسحق رحمهم الله وعن اصحابنا في جلد الكلب روايتان اظهرهما
عند شيخ الاسلام خواهرزاده عدم طهارته بالدباغ وذكر شمس
الائمة في المبسوط في موضع ان جلد الكلب يطهر بالدباغ عندنا خلافا
للحسن ابن زياد والشافعي رحمهم الله لان عين الكلب نجس عندهما لا
عندنا وفي موضع آخر ان الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب
نجس وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون عليه بطهارة
جلده بالدباغ هذا كلامه وانت خبير بانه يشعر بان طهارة جلده بالدباغ
متفق عليها بين اصحابنا حتى يتأتى الاستدلال بها لاحد الفريقين على

الاخر وبالجملة اختلفت الروايات عن اصحابنا في ان نجاسة الكلب
لعينه او لا واختار المصنف رحمه الله انها ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع به
في حراسة البيوت والمواشي وفي الاصطياد ولو امكن منع دلالة
الحراسة بما على عدم نجاسة العين لكونها ضرورية فهو في الاصطياد غير
ممنوع ولا يرد النقض بايراد الروث وجعله سمادا للارض مع انه نجس
العين لان الانتفاع بنجس العين انما منع لما فيه من الاعزاز وذلك في
الانتفاع مع الاستبقاء لا مع الاستهلاك كما في الايقاد واتخاذ
السماد استهلاك فيهما كما لا تراب من الجص لا ارادتهما من وجه وان لم يكن
فيه انتفاع بها **قوله لقربه** اذا عقب مركب اضافي ضمير فربما
يتعين كونه للمضاف كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
او للمضاف اليه كما في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون
وربما يصلح لكل واحد منهما بحسب حمله لا بهما كان كما جوز صاحب الكشاف
في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه في ان يرجع ضمير ميثاقه
الى الله والى العهد ومع ان كان حاصل المعنيين على التقديرين واحدا
ينبغي ان يكون كلاهما سواء نحو رايت خاتم ذهب واشتريته اذ ليس
في الترجيح كثير فائدة وان اختلف المعنى فالظاهر عوده الى الظاهر
المضاف اذ هو المقصود في الكلام وقرب المضاف اليه مرجح لفظي
لا يعتبر به في مقابلة المرجح المعنوي ولذلك يتبادر من رايت
ابن زيد وكلمته تكليم ابن زيد وانما لم يرجح صاحب الكشاف رحمه الله

عود ضمير شيانه الى العهد لانه لو عاد الى الله كان التوفيق للعهد
ايضا فالمعنى لا يختلف فيما يرجع الى المضاف على التقديرين لكن
اذا حصل من عوده الى المضاف اليه ما يحصل من عوده الى
المضاف مع زيادة تناسب المقام كان صرفه الى المضاف اليه
اولى اذ كونه ايضا لو لم يرجح على كون المضاف مقصودا في الكلام
فلا بد ان يساويه فيتساقطان فيبقى المرجح اللفظي اعني قرب
المضاف اليه سالما عن المعارض فلذلك حكم في قوله تعالى فانه
رجس بانصرافه اليها الى الضمير الى الخنزير لقربه اذ المعنى على
هذا التقدير نجاسة اللحم وساير الاجزاء وهو احوط وعلى تقدير
انصرافه الى اللحم نجاسته فقط **قوله** مخرجا عما رويناه هذا في الخنزير
ظ وفي الادمي مشكل اذ حرمة الانتفاع من جهة الكرامة لا توجب
عدم الطهارة كما سيصرح به في شعره وعظمه اللهم الا ان يقال
الموجب لعدم الطهارة حرمة الانتفاع بتقديم الدبغ المسبوق
بالسلخ ردا على من قصد تطهيره بهذا الطريق حتى ينتفع به ودفعا
لاحترامه عليه بجعله غير مفيد بخلاف الشعر والعظم اذ لا حاجة
في طهارتهما الى مزاولة عمل ينافي الاهانة ليحتاج الى دفع الاحترام
عليه بجعله غير مفيد والامر في مجرد الاستعمال اسهل منه وقيل
جلد الادمي والخنزير لا يقبل الدباغ لان لهما جلودا مترادفة
بعضها فوق بعض وعلى هذا يكون الاستثنا في عبارة القدوري

منقطعا

منقطعا او يكون الدبغ فيهما محمولا على العمل المخصوص وان لم يوثر
قوله فلا معنى لاشتراط غيره اي غير التشميس والتتريب و
فيه رد على الشافعي رح حيث شرط استعمال ما فيه حرافة كالشث
والقرظ ونحوهما اذ الغرض من الدباغ ازالة الفضلات النجسة
المعفنة وهي انما تنتزع بالاشيا الحريفة المخصوصة بجذب الرطوبات
الباطنة قلنا لا شبهة ان في التراب قوة جاذبة للرطوبات وفي
الشمس قوة محللة لها اذ المقصود استحالة الجلد من حالة الاولى بحيث
لا يعرضه التعفن والفساد وان نقع في الماء فاذا حصل هذا بالشمس
والتتريب فلا وجه لعدم الاكتفاء بهما واشتراط غيرهما والمرجع
في ذلك الى التجربة وجاء في احدى الروايتين عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ان المشمس بالشمس والتراب يعود الى النجاسة باصابة الماء والمصنف
رحمه الله ما اختار هذه الرواية اذ سوق كلامه صريح في انه اراد
بيان الدباغ الذي ذكره في الكتاب واستدل عليه بالحديث فلو دخل
التشميس والتتريب في الحديث وعاد الجلد بعدهما الى النجاسة باصابة
الماء لا يتاتى الاحتجاج به على مالك رحمه الله في جلد الميتة ويتاكد
الاعتراض بان طهارة الجلد بالدباغ لا يستلزم جواز الوضوء منه و
الذي هو نص في هذا الباب على الروايتين ما رواه الدار قطني باسناده
عن عايشه رضي الله عنها انها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
استمتعوا بجلود الميتة اذا هي دبغت ترابا كان او ~~ترابا~~ رمادا او ملحا

او ما كان بعد ان يريد صلاحها **قوله وما يطهر جلده**
اي كل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالذكوة خلافا للشافعي رحمه الله
فيما لا يؤكل لحمه ولبعض اصحابنا فيما يكون سوره نجسا وكذلك يطهر
لحمه بالذكوة خلافا للشافعي رحمه الله وكثير مشايخنا اذا لم يكن ماكولا صح
والمراد بالذكوة الذبح على الوجه المعتبر في تحليل اللحم شرعا وانما قال
يطهر بالذكوة وان لم يسبق نجاسة ضرورة ان المذكى قبل الذكوة حي
طاهر الجلد بلا نزاع لان طهارة الجلد في الحي مستندة الى الحيوة نجاسة
للرطوبات النجسة في معادنها وبعد الذكوة يستند اليها لازالتها
تلك الرطوبات لحصول حدوث اسنادها اليها لحدوثها بها فالضمير
المستتر في يطهر عايد الى جلده لا الى كلمة ما بدليل التعرض لطهارة
اللحم بعده فان قيل لم لم يجعل عايدا الى كلمة ما حتى لا يحتاج الى هذا
التعرض والتصريح قلنا لان الحيوان لا يطهر بالذكوة جميع اجزائه
اذ منها ما بقي نجسا كالفضلات التي في الامعاء ومنها ما لا مدخل
للذكوة في طهارته اصلا كالشعور والعظام مع ان التصريح بكل من
الحكمين مطلوب لما فيه من الاختلاف المخالف للاختلاف في الاخر على
ما ذكرنا وقوله في ازالة الرطوبات النجسة معناه ازالتها عن الجلد
بدليل التشبيه بالدباغ فيكون تجوزا لحمل المانع عن المخالطة مزيلا اذ
الذكوة تمنعها قبل ان تخالط الجلد واللحم ولا يبعد ان يراد ازالتها عن
الحيوان اي الذكوة تعمل في الحيوان عمل الدباغ بالجلد في ازالة الرطوبات

النجسة

النجسة فثبت بهذا الدليل طهارة الجلد واللحم وربما يؤيد هذا التقرير
عدم ايراد دليل بعد دعوى طهارة اللحم وقوله وان لم يكن ماكولا
يشير الى نفي ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وكثير من اصحابنا في
الحيوانات الغير الماكولة اللحم كما سبق فالاحسن تعلق هذه الشرطية
من حيث المعنى بالكلامين الدالين على حكم الجلد واللحم لان خلاف
الشافعي رحمه الله فيهما جميعا وان كان خلاف بعض اصحابنا في اللحم
فقط فليتامل وسياتي في فصل الاسيار بعينه كلام يتعلق بهذا المقام
ان شاء الله تعالى والتقرير المشبع في فصل ما يحل اكله وما لا يحل
من كتاب الذبايح **قوله وشعر الميتة وعظمها طاهر** اختلف
العلماء في حكم الشعر والعظم بعد الموت والابانة فعندنا كلاهما
طاهران وعند مالك رحمه الله الشعر طاهر لا العظم في ظاهر مذهب
الشافعي رحمه الله كلاهما نجسان الا الشعر المبان مما يؤكل لحمه و
استثنى ايضا شعر الانسان وعظمه في الاصح ويروى عنه مثل
قولنا وقول مالك رحمه الله واعلم ان في الكتاب اورد في هذه
المسئلة والتي بعدها ضمايرها التثنية لعودها الى الشعر والعظم
بتاويل كل واحد والمذكور لكن لم يستمر على هذا التاويل حيث قال
لا حيوة فيهما فلا يحلهما الموت ولا يخفى تثنية الضمير في الكلامين
مع افراده فيما بينهما اعني قوله ولهذا لا يتالم اي الشعر والعظم
بتاويل المذكور وجعل ضميره عايدا الى الحيوان بعيد جدا وفي بعض

النسخ فيه وبكله وفي بعضها فيهما وبكلها بناء بنت الفهر فجعل الشعر و
العظم حيث اريد بهما الجنس مع كثرته في معنى الجمع ولا يخفى ان لزوم
طريقة واحدة اليق بالطبع واوفق بالذوق لانه من اجزاء الميتة
يعني فيكون نجسا كساير اجزائه التي لا خلاف في نجاستها فهذا قياس
لبعض اجزائها على البعض بجامع كونهما جزئين منها والمعنى فيكون
حراما اذ هي محرمة بجميع اجزائها لقوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ
الْمَيْتَةُ والحرمة لا للكرامة آية النجاسة كما سبق وهذا لا يجري
في شعر الانسان وعظمه والتقدير الاول يجري فيهما ان تنجس الانسان
بالموت لكنه لا يتنجس في الاصح من مذهبه **قوله ولنا انه**
لا حيوة فيهما يعني علة النجاسة حلول الموت وهو لا يحل الشعر
والعظم لانه لا حيوة فيهما وما لا حيوة فيه لا موت له اما
انه لا حيوة فيهما فلان التألم بتخريب البنية من لوازم الحي
وهو منتف فيهما اذ الشعر يقطع فلا يتألم والعظام من السن
والظفر والقرن والحافر يقطع او يكسر بالمبرد فلا يتألم ويغلب
على الظن مما علم بالقطع من حال هذه العظام ان العظام الداخلة
في اللحم كذلك وان التألم بقطع المولم وهو اللحم لا العظم
والى ما ذكرنا اشار بقوله ولهذا لا يتألم اي لاجل الالم
بشيء من اسبابه التي اقواها قطع التركيب والمعارضة بوجع
السن ساقطة لانه حقيقة في اللثة وانما يسكن بقلعه لانه ما

احبس

احبس فيها واوجب الموت فيه ودلالة قوله تعالى
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ على حيوة العظام غير
قطعية لجواز ان يراد باحيائها ردها الى ما كانت عليه غضة
رطبة صالحة لعودية البدن كما في الكشاف او يراد بالعظام
النفوس كما في المبسوط او يعود الضمير في وهي رميم الى العظام
الحقيقة على طريقة الاستخدام او يكون الاسناد مجازا لان
الرميم اسم للعظم البالي وقد يقال المفهوم من الاية احياؤها في
الآخرة واحوالها لا تقاس على احوال الدنيا وهذا بعيد جدا اذ
سوق الكلام صريح في الرد على من انكر اعادتها في الآخرة الى ما
كانت عليه في الدنيا بعد ان صارت بالية خالية عن استعداد العود
اليها في زعمهم واما ان ما لا حيوة فيه لا موت له فلان الموت زوال
الحيوة ولا يتصور زوال شيء عن محل بلا سبق وجوده فيه فان
قيل الموت صفة وجودية مضادة للحيوة بدليل قوله تعالى خَلَقَ
الْمَوْتَ وَالْحَيَوٰةَ اي اوجدهما اذ لو كان زوالا لها لما دخل تحت
الايجاد ضرورة كونه امرا عدميا ومن البين ان في اتصاف
المحل باحد الضدين لا يلزم اتصافه بالضد الآخر قبل ذلك لجواز
وجود البياض مثلا في محل بلا تقدم السواد فيه قلنا لا نزاع
في ان الموت يكون بعد الحياة اذ لا يوصف شيء لم يسبق له حياة
بالموت حقيقة في اللغة والعرف وانما الخلاف في انه زوالها

او امر وجودي يستلزم زوالها فالمقصود حاصل على القولين
الا ان المصنف اختار كونه زوالها اذ حدوث زوالها اما له
الموت معلوم ضرورة ولا دليل على ثبوت امر وجودي يستتبع
ذلك الزوال ويكون هو الموت والاحتجاج بالآية لا يتم لجواز
ان يكون الخلق فيها بمعنى التقدير الجاري في الوجوديات والعدميات
دون الايجاد ولو سلم فجاز ان يكون اسناد الايجاد الى الموت
مجازا باعتبار ايجاد مقدماته واسبابه واعلم ان هذه الطريقة
لا تجري في عصب الميتة ولاصحابنا فيه قولان ومن جعله طاهرا
استدل بان الموت لا يحله بذاته بل بافضائه الى اضمحلال الرطوبات ن
النجسة بالاجزاء كما سبق ولا يتصور ذلك في العصب لانه شيء صقيل
وكذا في الشعر والعظم وهو ظاهر ثم الجواب عن دليل الشافعي رحمه الله
اما على تقدير الاول فبالممانعة في الوصف وقد تم من دليلنا المذكور
في هذه المسئلة واما على تقدير الثاني فبمنع كون الحرمة لا للكراهة
آية النجاسة مطلقا وقد سبق في مسئلة وقوع ما لا دم له في الماء ويدل
على ان الحرمة ليست آية للنجاسة الا فيما يدخل تحت مصلحة الاكل حديث صحيح
ورد في عين هذه الحادثة وهو قوله عليه السلام انما حرم من الميتة
اكلها **قوله وشعر الانسان وعظمه طاهر** وهو الصحيح عندنا
بالدليل المذكور وكذا عند الشافعي رح لكرامة الآدمي وما ذكر من
خلافه في الكتاب فقد صح رجوعه عنه رواه النواوي رح **قوله**

فصل

فصل في البئر اي التي لا يكون عشرا في عشر اذ الاحكام المذكورة
فيها في هذا الفصل انما يصح على هذا التقدير **قوله نزحت** في المغرب
نزحت البئر ونزحت ماءها نزحا ونزوحا استقيت اجمع وفي الصحاح
نزحت البئر نزحا استقيت ماءها كله والنزح بالتحريك البئر التي
نزح اكثر ماءها والحاصل ان النزح ينسب الى البئر فيراد به استقاء
مائها والى مائها فيراد به استقاؤه والظاهر ان كلا الاستعمالين
من قبيل الحقيقة اذ طريقة اهل اللغة بيان الحقائق غالبا بل الاول
احق لكونه حقيقة حيث صرح به عامتهم ولم يصرح بالثاني الا اقلهم
كما يشهد الرجوع الى كتبهم فضمير نزحت عائد الى البئر ومعناه استخراج
مائها من غير حاجة الى اعتبار حذف المضاف او اطلاق اسم المحل
على الحال او نسبة الفعل الى المحل على طريقة اجري النهر كما توهم
فان قيل يجب اخراج النجاسة ان لم تكن مائعة تابعة للماء في الخروج
ح يلزم من خروجه خروجها والمص ساكت عنه في هذا الوجه
قلنا لا اخلال في ذلك لانه معلوم لا شبهة ولذلك سكت عن التصريح
عن اخراج حيوانات ماتت في البئر مع انه مراد كما نبه عليه في
الشرح في مسئلة الفارة والغرض ههنا بيان ما يخص البئر في تطهيرها
وهو نزح مائها دون ساير ما يعمها من الاشياء النجسة كالطين و
الآجر والحجر وهذا هو السر في اضافة طهارتها الى نزح مائها
وان كانت في الحقيقة مضافة اليه والى اخراج النجاسة جميعا وقيل

معنى نزح البئر اخراج ما فيها من الماء والنجاسة اطلاقا
لاسم المحل على الحال ورد بان الحال فيها لا ينحصر في الماء و
النجاسة فتخصيصهما بالارادة بلا قرينة ظاهرة بعيد وايضا
يأبى الحمل على هذا المعنى في عبارة الكتاب قوله وكان نزح ما فيها
من الماء طهارة لها اذ ينبغي ان يقال من الماء والنجاسة وقيل
ضمير نزحت عائد الى النجاسة اي اخرجت والمشير الى اخراج الماء
بعد اخراج النجاسة المشار اليه بقوله نزحت **قوله وكان نزح**
ما فيها من الماء طهارة لها ورد بان سوق الكلام ظاهر في
ان نزحت جواب للمسئلة وما بعده اعني وكان الى آخره بيان
لفائدة النزح ثم المراد بالنجاسة ههنا غير القليل التي يأتي انه لا يفسد
البئر كالبعر والبعرتين وغير الفارة الميتة والحمام الميتة ونحوهما
مما ينزح به بعض الدلاء لا البئر ويستفاد من هذه المقدمة ان
في غير هذه الصور يستخرج جميع ماء البئر وان لم يصرح به في الكتاب
قوله ومسائل البئر اي ما يجب البئر بوقوع النجاسة نزح جميع
مائها لا غير ويكتفي في بعض الحيوانات نزح بعض الدلاء ويفرق
فيها بين الصغير والكبير والمنتفخ والمتفسخ وغيرهما وهذا خلاف ما تقرر
في الماء القليل حيث يتنجس هو ومحله وما فيه جميعا بوقوع انواع
النجاسات صغيرها وكبيرها قليلها وكثيرها جامدها وذائبها
ويجب في تطهير المحل رفع ما فيه من الاشياء النجسة وغسله وان لم

يمكن

يمكن ذلك يحرم الانتفاع به فالقياس الظ في البئر ان يطم كما ذهب
اليه بشر المريسي لكن القياس الخفي المبني على دفع الحرج ان يجعل ماؤها
في حكم الجاري كماء الحمام حيث يأتي من جانب ويؤخذ من جانب ونحن
تركنا كلا القياسين وعملنا بالآثار لان الاثر فيما لا يستقل العقل
بادراكه كالخبر وبعد ما استحكم هذا الاصل وتأيد صار الكلام كالذي
ثبت على وفاق القياس وصح التفريع عليه بمنزلة الاجارة و
غيرها من العقود التي يأبى القياس جوازها فاعتبرنا ما ورد فيه
الآثار من الفارة والحمامة والانسان ونظايرها ولا ينافي ذلك
ابتناء مسائل البئر على الآثار دون القياس اذ المراد به انما ثبت
بالآثار الواردة في نفس البئر اما ابتداء او قياسا ولا يثبت بالقياس
على احكام منصوصة في غير البئر **قوله** وجه الاستحسان اختلفوا
في طريق الاستحسان انه الضرورة والبلوى او كون البعر صلبا
متماسكا لا يمازج الماء منه بشيء واختار المصنف رحمه الله طريق
الضرورة لان الصلابة لو منعت التنجس لما تنجس الماء بوقوعه
فيه لانها اصلب من البعرة وذلك ان آبار الفلوات ليست لها
رؤس حاجزة اشارة الى ان الحكم في آبار الامصار بخلاف ذلك
لانها لا تخلو عن حائل من تابوت او جدار فلا ضرورة فيها و
اما من الفتوى لما سلك فلا يفرق بين المصر والمفازة بلا شبهة
وهذا على اطلاق القول بتنجس الحكم آبار الامصار دون الفلوات

قوله

عند من يعتبر الضرورة صرح في المحيط والمغني ومبسوط شيخ الاسلام م
وغير ذلك وانت خبير بان اتخاذ الحواجز على الآبار في الامصار دون
المفاوز ليس عادة لازمة لا تخالف واشارة الكتاب ظاهرة في ابتناء
الضرورة على انتفاء الرؤس الحاجزة فلو انعكس الحال بان يكون بئر المصر
بلا حائل واخرى في الفلوات معه ينبغي ان ينعكس الحكم وح لو حمل تخصيص
آبار الفلوات بذكر عدم الحاجز في عبارة الكتاب على اعتبار العادة
الغالبة لا على تخصيص الحكم بها لكان وجها حسنا لو ساعدته رواية
ويمكن ان يفرق بين المصر والمفازة بان نصب الحاجز في آبار الامصار ر
متيسر لاهلها فلا يعتبر عدمه بخلاف آبار الفلوات اذ لا يردها
الا احيانا وارد ولا يتيسر له ذلك غالبا ولكن هذا لا ينفع في
القول بعدم تنجس بئر المفازة مطلقا قوله وعليه الاعتماد قيل الثلاث ث
كثير بدليل نص محمد رحمه الله على البعرة والبعرتين ورد بان الفرق
بين الفرق الاثنين والثلاث في حكم الضرورة والتماسك مما لا يظهر له
وجه والنص المذكور كناية عن القلة مطلقا ولم يرد به تخصيص العدد
المعين بالحكم احترازا عما فوقه وقيل الكثير ما لا يخلو دلو عن بعرة او بعرتين
منه وح ربما لا ينكشف الحال الا باحتمال المشقة بنزح كثير من الدلاء
بل جميع الماء وقيل ما يستر وجه جميع الماء وقيل الكثير وقيل ثلثه وقيل
ربعه وعلى هذه الاقوال الاربعة يلزم ان تنجس بئر منها مقدار من الماء
بمقدار من البعر الواقع فيها ولا يتنجس به اخرى ماؤها اقل والبعر الواقع
فيها اكثر بان انبساط وجه الماء وهذا على قول من يعتبر الضرورة بعيد

بل غير شديد واما اعتبار انبساط الماء في الغدير العظيم فلئلا يصل
اثر النجاسة الى الجانب الآخر والكلام ههنا في بئر لا يكون كذلك نعم
تقدير بما يستر تمام وجه الماء يلائم جدا قول من يعتبر التماسك اذ
تنجس الكثير عنده من جهة التماس المؤدي الى التفتت ولما ورد على هذه
التقديرات ما ورد اعتمد المص رحمه الله على تعيين ما يستكثره الناظر
اليه اي يعده كثيرا متجاوزا حد الضرورة برأيه واجتهاده اذ كل واحد
مأمور باجتهاده فيما لا يكون عنده دليل فوقه كما في تحري القبلة ونحو
ذلك **قوله كان الضرورة تشمل الكل** قال الحاكم الشهيد لا ضرورة
في الرطب لانه لا ينبعث بالريح لثقله ولصوقه بالارض فهو ينجس البئر
بخلاف اليابس فان قيل اذا لم ينبعث الرطب بالريح وبقي لاصقا بالارض
كيف ينجس البئر قلنا كانه اراد بتنجيسه اياها اذا وقع فيها بسبب آخر
غير الريح او بريح عاصفة غير معتادة اذ الظاهر الموافق لا يفرق
بين القليل والكثير ان لا يعتبر خروج الريح عن حد العادة ويفهم من
هذا ان اليابس لا ينجس البئر باي سبب وقع فيها كان منشأ الضرورة
سرعة انبعاثه بالريح والجواب منع عدم انبعاث الرطب بالريح
المعهودة في الفيافي غايته الامر ان اليابس اسرع انبعاثا واعلم
ان من يعتبر التماسك يخص عدم التنجس بالبعر الصحيح فالبعر المنكسر ينجس
لتفتته في موضع انكساره وكذا غير البعر من الروث والخثي لتفتتهما
وقيل ان كان منهما شيء مستدير متماسك فهو كالبعر ولا يفرق بين اليابس

والرطب من البعر في عدم التنجس ان كانت الرطوبة التي عليه طاهرة وينجس
ان كانت نجسة وقد اشير الى الخلاف في نجاسة ما على البعر والبيضة
والسخلة من رطوبة الامعاء في المحيط ثم البعر للغنم والابل والروث
للفرس والحمار والخثي للبقر قوله لمكان الضرورة اذ من عادة الشاة
ان تبعر عند الحلب ولا بد من رمي البعر قبل ان تفتت لونه في اللبن قوله
وعن ابي حنيفة رحمه الله المعتبر في هذه الرواية طاهر غاسل البعر
قوله وان وقع فيها خرء حمام ذهب اصحابنا رحمهم الله الى ان
خرء غير الدجاج والبط من الطيور المأكولة اللحم طاهر حتى لا ينجس به
ماء البئر وغيرها وغير الماء لكن المصنف خص البئر لمناسبة الفصل
وفي الحمام والعصفور لانسياق الذهن الى نظائرهما ومعنى استحال
تغير عن حاله والى الفساد صلة الانتقال المضمن فيه ولا بد من اعتبار
اذ الاستحالة الى الصلاح كما في اللبن والعسل والبيضة والولد لا
توجب التنجس وفاقا ودليل كونهما في جزء الحامد وكونه الى الفساد
استقذار الطبع مع عدم كونه في الاصل حين كان غذاء كذلك ولما
جوز الشافعي رحمه الله تخصيص العلة لم يجعل المعنى نجساً مع استحالته
الى الفساد للدلالة الدالة على طهارته ولا يخفى ان المستحيل المنتقل الى
الفساد هو الغذاء قبل ان يصير خرءاً ففي الكلام توسع قوله على انا
الحمامات في المساجد اي تركها فيها وعدم طردها عنها لا اخذها
قنية اي راس مال للدر والنسل كما يكون في بروج الحمام كما هو حقيقته

اللفظ

اللفظ فالحكم في الحمامات وسائر ما يعشش في المساجد وتبرك
بها كالعصافير والفواخت ثبت بالاجماع الثابت دلالة و
في خرئها من اشتمالها بالقياس عليها قوله فاشبه الحماة
يعني اذا كانت استحالته الى الفساد بدون النتن كان شبيها بالحماة
وهو الطين الاسود فكما لا يوثر هذا المعنى في نجاستها لا يوثر في
نجاسته ايضا اذ الاستحالة يبطل العلية فان قيل علة النجاسة
الاستحالة الى الفساد باحالة طبيعة الحيوان وهي منتفية في الحماة
الا يرى ان من علل النجاسة بالاستحالة الى نتن الرائحة لا يستغني
عن اعتبار هذا القيد والا ورد النقض بالحماة المنتنة والطعام
المنتن بطول المكث قلنا ما ذكرتم ان النجاسة لا الى نتن وريح
اشارة الى منع كون النجاسة معلولة بالاستحالة الى الفساد بدون
النتن قوله فاشبه الحماة مذكور على وجه الاستشهاد تبرعا فلا يقال
انه لا يجدي اذ المنع كاف قوله امر العرنيين هم قوم اتوا
من عرينة ودخلوا المدينة فاجتووها فامر لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان ياتوا ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها فهذا يدل
على طهارة بول ما يوكل لحمه عبارة في الابل ودلالة او قياسا في
غيره لان النبي صلى الله عليه وسلم لا يامر بشرب النجس ولو على سبيل الدواء
لما روى الطحاوي عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه انه قال
ما كان الله ليجعل في رجس دواء وفيما حرم عليكم شفاء والامر في مثله

كالخمر وروي ايضا في الخمر مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك داء ليس بشفاء **قوله** ولهما قوله عليه السلام استنزهوا
عن البول وجه التمسك به ان البول باطلاقه يتناول المتنازع فيه
بل هو ظاهر في العموم وفي الامر لا يمتنع عنه المقتضي للوجوب كيف
سيما مع اقتران الوعيد به دلالة على التعدي اذ لا يجب الاجتناب
عن الطاهر ولا يلحق الوعيد بترك الاجتناب عنه **قوله الخبث**
والفساد الاستحالة الى النتن لا يكون بدون الفساد ولكن لما
كانت العلة هو الفساد اكتفى بالنتن صرح بذكر الفساد توضيحا
قوله عرف شفاءهم منه فاباح لهم شربه لضرورة الشفاء
فلا يدل ذلك على حله مطلقا كما لا يدل جواز تناول الخمر والميتة
في حال العطش ورفع المخمصة على حلهما في غير تلك الحال وقد رخص رسول الله
للزبير وعبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنهم في لبس الحرير لعلاج
القمل مع حرمته فقوله عليه السلام ذاك داء وليس بشفاء يحتمل
ان يكون مخصوصا بالخمر وقول ابن مسعود رضي الله عنه يحتمل ان
يكون عن اجتهاد فلا يجب اتباعه عند ظهور دليل اقوى اذ كون
هذا الحكم مما لا مساغ للاجتهاد فيه ممنوع **قوله** فلا يعرض عن الحرمة
هذه الحرمة ظنية فينبغي ان يعرض عنها بالشفاء الظني ترجيحا
لحق العبد كما اعرض عن الحرمة القطعية بالشفاء القطعي في
تجويز النبي صلى الله عليه وسلم لبس الحرير للزبير وعبد الرحمن رضي الله

ولعل

ولعل ابا يوسف رحمه الله لاحظ هذا المعنى في تجويز شربه
للتداوي والجواب بعد تسليم حصول الظن بالشفاء اذ من جهة
قول الطبيب في افادة الظن بحث ان الدليل انما دل على وجوب
اتباع بدليل شرعي في الاحكام الشرعية الفرعية فلا يثبت
للعبد بظن الشفاء حق واجب الرعاية شرعا **قوله لطهارته**
عنه يعني وكونه فضلة الحيوان ماكول اللحم اذ فضلته طاهرة
حلال كاللبن فهنا مقدمة طويت لظهورها والا فالطهارة
وحدها لا يستلزم الحل **قوله اوسودانية** هي طويرة طويلة
الذنب ياكل العنب والجراد ويقتله وسام ابرص من كبار الوزغ
قوله لحديث انس رضي الله عنه دليل على بعض المدعي وهو نزح
عشرين وروى القاضي ابو زيد في الاسرار عن اسناده الى حفص
محمد ابن عمرو عن اسناده الى بكر محمد بن الفضل باسناده عن انس
رضي الله عنه مرفوعا ينزح عشرون او ثلثون وهكذا روى ابو علي
الحافظ السمرقندي مسندا ذكره شيخ الاسلام وح يثبت به كل المدعي
قوله تعادل الفارة لم يرد به المعادلة الحقيقية بل التقريبية
المبنية على اهدار الزيادة القليلة التي لا ينبغي ان يلتفت اليها لا بعد
المبالغة في التحقيق لما تقدم من ابتناء امر الماء على التخفيف دون
التضييق وكذلك كان الاشبه ثبوت الحكم فيما يعادلها بالقياس
كما اشير اليه وان ذهب بعضهم الى انه بطريق الدلالة **قوله الى العشرون** **بطريق الايجاب**

يعني لما مر من حديث انس رضي الله عنه اذ اجاب الشارح في
مثله يعني الاربعين والثلثون بطريق الاستحباب اي باعتبار
العشر الزائد على العشرين كما يدل عليه قوله الى ثلثين اذ
لو كان المستحب ثلثين كلاً لقال الى خمسين وما اخره حديث
انس رضي الله عنه برواية القاضي وشيخ الاسلام لانه
لما وجب العشرون بالرواية المتقدمة كان ذكر الثلثين بعد
العشرين في هذه الرواية لاستحبابه لا لوجوبه ولما كانت
كلمة او للتخيير بينهما مع وجوبهما وهو لا يفيد ضرورة تعين
الرفق في العشرين لمعنى ان من شاء اقتصر على العشرين
الذي هو الواجب كرّاً للتخفيف ومن شاء زاد عليه عشرة
مبالغة في التنظيف ومعنى نزح مطلق الطلب الشامل
للوجوب والاستحباب كلفظ نزح في عبارة الكتاب ثم حمل
الكلام على نزح مجموع الثلثين يخالف ما سبق من حكم غاية
المد وما سيأتي من خروج الغاية الثانية في جواب
لما من واحد الى ثلث عند ابي حنيفة رحمه الله وان دخلت
عندهما وايضاً مما يمكن ان يقال فيه انه مثل قوله تعالى سُبْحَانَ
الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى
اذ يستبعد ان تطلب النزح الى الثلثين من غير ان يكمله كما يستبعد
الاسراء الى بيت المقدس من غير الدخول فيه او يقال كلمة الى فيه

يعني

123

يعني مع ما في قوله تعالى وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِهِمْ قوله
وهو الاظهر يعني في دلالته على ما يوافق الاثر من كون الواجب
الاربعين اذ دلالة لفظ العدد الذي عليه خفية حيث يراد به
مثله الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل عرفاً يقال سني الى
ما بين ستين الى سبعين ويراد به هذا المعنى او في جعله المستحب
خمسين نحو ما نقله مسئلة الفارة في استحباب العشرة وكونه الرواية
المشهورة عن اصحابنا رحمهم الله وشذوذ رواية الستين وابتنائها
على ان المستحب على مسئلة الفارة نصف الواجب وثلث الجملة فكذا
ههنا مع ان العدد مذكور وصفة التضعيف والتثليث غير مذكورة
مذكورة والترجيح بالمذكور اولى قوله ثم المعتبر في كل بئر يعني يصرف
الاطلاق لفظ الدلو الى اغلب استعماله في كل بئر كما يصرف الى الاطلاق
الثمن في كل بلد الى النقد الغالب فيه والتقدير في القول الثاني بدلو
يسعها صاع مبني على ان كل احد يتمكن من النزح بها فهذا المعنى لجعلها
كالمتعارف وقوله يسع فيها صاع على تضمين يسع معنى يوجد و
يحصل والا فهو متعدى بنفسه يقال وسع الشيء المكان ووسعه
المكان وجزم صاحب المغرب في مثله بوجوب حذف في وهو ذهول
عن التضمين ثم لم يذكر في الكتاب حكم البئر التي لا دلو لها على القول
الاول وذكر في التجنيس ان المعتبر في كل بئر دلوها فان لم يكن
لها دلو ينزح بدلو يسع ثمانية ارطال في رواية قوله جاز لحصول
المقصود

وعن الهندوانی رحمه الله لا يجوز لانه بل هو واجب لتطهير البئر
وقال زفر وابن زياد رحمهم الله لا يجوز لانه تقدير شرعي لا يمنع الزيادة
بالاتفاق فيمتنع النقصان عنه ولان تكرار النزح يجعله في حكم الجاري
حيث ينبع من جانب ويؤخذ من جانب وهذا التعليل يشعر بجواز
النزح بدلو عظيم مرتين او ثلثا مثلا لحصول التكرار والاول لعدم
جوازه للنقصان عن المقدار الشرعي ولكن نقول لا نقصان عن تقدير
الشرعي مع نزح القدر المقصود ونقصان عدد النزح لا يضر لانه
لم يقصد لذاته وكون المقصد اليه لحصول معنى الجريان به بنفسه حصول
هذا المعنى بدون هذا العدد على انه ينتفي طهارة المنزوح ايضا
لاقتصارها على الباقي بعد النزح كما في ماء الحمام **قوله لانتشار
البلة في اجزاء الماء** فكان المعتبر بالانتفاخ او التفسخ الحشو و
نقص الاكتفاء بنزح بعض الدلاء انما ورد في غير المتغير لانه
ما ذكر في حديث انس رضي الله عنه واخرجت من ساعته فيبقى المتغير
على قضية القياس هذا وجه الفرق بينهما في البئر وان استويا في
غير البئر كما لا يخفى والحيا منا لصغيرة قوله وان كانت البئر معينا في الصحاح
في فصل العين من باب النون حفرت حتى عنت اي بلغت العيون والماء
معين ومعيون وفي فصل الميم من باب النون امعنت البئر اي [illegible]
وماء معين اي جار ويقال هو مفعول من عنت الماء اي استنبطته
وفي الاساس في الميم مع العين ماء معين اي جار على الارض وقد معن

فالحاصل

فالحاصل من هذه الكلمات مع اختلافها في ان المعين مفعول والميم
زائدة او فعيل بمعنى الفاعل والميم اصلية كون الموصوف به الماء
فجعله صفة البئر اما على حذف المضاف اي ذات معين واما على
طريقة المجاز في التعلق وفي تذكيره مع كون البئر مؤنثة ووجوب
تانيث المفعول او الفعيل بمعنى الفاعل عند حمله على مؤنث اما
لاعتبار لفظ البئر حيث خلا عن علامة التانيث او لفظ المعين
حيث شابه الفعيل بمعنى المفعول في صيغته كفيئا على تقدير اصالة
الميم او حما على تقدير زيادتها وذكر صاحب المغرب في العين مع
الياء ان قولهم وان كانت البئر معينا معناه ذات عين جارية
من قولهم عين معيونة واعتذر عن تانيثه بالحمل على اللفظ ويتوهم
كونه فعيلا بمعنى مفعول ثم جوز ان يراد به ذات معين اي ماء جار
قوله فينزح لكل قدر منها اي ينزح من البئر لكل قدر عرف
ان المنتقص مقدر به كشبر وذراع مثلا عشر دلاء هذا تفرد
شيخ الاسلام رحمه الله ويقال عليه انه لا يصح في بئر يكون اول
حد الماء منها اضيق اذ لا ينتقص ح بعشر دلاء في كل من شبر وذراع
فالاولى طريقة النسبة المشار اليها في تحرير شمس الائمة رحمه الله
وهي ينسب ما انتقص الى المجموع فان كان عشره نزح لكل جزء
من العشرة عشر دلاء فيظهر نزح مائة ولو نزح جميع الماء وانت
خبير بان تحقيق النسبة بمساحة موضع الماء من البئر مع تحقيق مواضع

الضيق والسعة في غاية العسر العسر واحكام الشرع ما بنيت
على مثل هذا التضييق بل ينبغي ان يكتفي بالنسبة التقريبية ان لم يتيسر التضييق
التحقيق فلا فرق في الحقيقة بين التقديرين وكذا ينبغي ان يوخذ في
حوض مثل موضع الماء بنوع تقريب فان رعاية المماثلة الحقيقية اذا
اختلف موضع الماء في الضيق والسعة صعبة جدا **قوله** وكانه
بنى قوله على ما شاهد في بلده يعني انه راى غدير المعين من ابار بلده
تنزف بمائتي دلو فاوجب هذا القدر في المعين وزاد عليه مائة
دلو على وجه الاستحباب للاحتياط وهذا يناسب رواية نزح اربعين
الى ستين في الحمامة ونحوها من جهة كون المستحب نصف الواجب وثلث
الجملة **قوله** ولم يقدر الغلبة بشيء يعني بل فوضها الى رايهم
كما هو دابه المعلوم في تقدير في حبس الغريم وحد التقادم وانقطاع
عن الحضانة وغير ذلك فان قيل فكيف قدر تنجس البئر في فارة
ميتة وجدت فيها ولم يدر متى وقعت بيوم وليلة او ثلثة ايام و
لياليها كما سياتي وجواز دفع المال الى من لم يونس منه رشد بخمس
وعشرين سنة لانه سن الجدودة وبلوغ الجارية بسبع عشر سنة
لانها اسرع ادراكا من الغلام وقد دل النص على بلوغه بثماني
عشر سنة كما سنقرره في باب الحجر وكل ذلك تقدير برايه ومن هذا
القبيل صرف الحين والزمان الى ستة اشهر وصرف الايام الى المعهود
والشيء الى عشر من كل صنف قلنا دابه عدم التقدير برايه فيما

يرد

يتردد بين القليل والكثير يمكن معرفته بالرجوع الى احوال الناس
بالاستكثار والاستقلال لا مطلقا فلا اشكال **قوله وهو اشبه**
بالفقه اما على قول ابي حنيفة رحمه الله فكانه مع امكان الرجوع
الى ذوي البصارة عمل بالدليل الاضعف عند وجود الدليل الاقوى
قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون يحكم به
ذوا عدل منكم ولذلك قدم السؤال على التحري عند اشتباه القبلة
لا يقال ذلك عند كون المسئول عنه متيقنا لا ظنا ناشيا قوله على
الاجتهاد لا تبصر ههنا لانا نقول ظن المبصر في قدر الماء بمنزلة
اليقين فاذا اجتمع مبصران كان اجتماعهما غاية في الاصابة
ولا يتوهم في تقديرهما زيادة او نقصان لان البصر لا ان يعتد
في غاية الغلبة لا يغيب به خصوصا في امر الماء لابتنائه على المسئلة
واما على قول محمد رحمه الله فلان تقديره المذكور ان كان في جميع الابار
بناء على ما شاهد في بلده فهذه المشاهدة لا تشهد بصحة دعواه
للقطع باختلاف ابار البلاد في قدر الماء اختلافا فاحشا وان كان
في ابار بلده لم يكن الجواب كافيا شافيا كما هو مقتضى الفن واما على
قول ابي يوسف رحمه الله فلان الشرع ورد بالسؤال عن اهل
الذكر ولم يرد بما ذكر من التكلفات التي لا يعتمد على بعض المقادير
ما يعين ظاهرا من التحقيق الا بحرج قوي كما سبق والفتوى مبنية
بكون الحرج مدفوعا **قوله** وان وجدوا في البئر فارة اي ميتة او

غيرها يعني من الحيوانات التي يتنجس لما دعوى تهافته **قوله** حتى يتحققوا
من تحقق الامر اذا عرف حقيقته ذكره في الاساس فان قيل
المفهوم من الغاية ان يجب عليهم اعادة شيء لو تحققوا انها متى
وقعت وهو لا يصح باطلاقه اذ ربما تحققوا انها وقعت في الحال
قلنا المراد حتى يتحققوا انها في اي زمان وقعت من الازمنة السا لقة
التي توضؤوا بعدها من البئر وشكوا فلا يجب اعادة شيء على تقدير
تحقق وقوعها في الحال بدلالة صدر الكلام **قوله لان اليقين لا يزال**
بالشك يعني ان البئر كانت طاهرة في بعض الازمنة السابقة
بيقين والآن حصل اليقين بنجاستها وفيما بينهما شك واحتمال لان
الحيوان ان كان متفسخا بالانتفاخ او التفسخ جاز ان يكون
تفسخه فيها فيكون نجسة او في غيرها وقد وقع فيها متفسخا قبيل
الآن بالقاء ريح او طائر او انسان مثلا فيكون طاهرة وان كان
غير متفسخ جاز ان يكون موته فيها او في غيرها وقد وقع فيها ميتا
ثم جاز ان يكون زمان الوجدان متصلا بزمان الموت على التقدير
الاول وبزمان الوقوع على التقدير الثاني فيكون طاهرة وان
يكون بين الزمانين فرق فيكون نجسة ولا يبعد ان يحكم بنجاستها قطعا
مطلقا على التقدير الاول وهو كون موته فيها اسنادا لحكم الموت وهو
التنجس الى سببه اعني الوقوع فيها كما سيأتي وبالجملة نجاستها قبل الآن
الى زمان اليقين بالطهارة مشكوك فيها واليقين لا يزال بالشك فيثبت

حكم

126

سة حكم الطهارة المتيقن بها الى الآن فان قيل لم لم يثبت حكم النجا
المتيقن بها في الآن الى زمان التيقن بالطهارة عملا بتحكيم الحال
كما في جريان ماء الطاحونة اذا اختلف المالك والمستاجر فيه اجيب
بان في كل واحد من اعتبار استصحاب الحال الماضية وتحكيم الحال الحالية
عملا بالظاهر فلو اعتبرنا الاستصحاب ههنا جعلناه دافعا للنجاسة
لا مثبتا ~~الطاهر~~ للطهارة لانها ثابتة بحكم الاصل ولو حكمنا الحال
جعلناه مثبتا للنجاسة الاصل عدمها والظاهر يصلح للدفع لا للاثبات
واما تحكيم الحال في مسألة الطاحون فالمقصود فيه تعيين من يتمسك
بالظاهر ليكون القول له والبينة على صاحبه لا الدفع او الاثبات
بل الدفع باليمين والمثبت البينة وايضا لا يتعين لاثبات حكم الحال
فيما سبق ههنا غاية ينتهي اليه واثباته بلا غاية خلاف الاجماع بل
ن خ العقل بخلاف مسألة الطاحونة فانه فيها ينتهي الى ابتداء عقد الاجا
بل عقد لا الى غاية **قوله فصار كمن راى** اي فصار واجد الفارة
كمن رأى او فصار ما نحن فيه من مسألة البئر كمسألة من رأى او فصار
ما نحن فيه كمن رأى بلا مضاف على ان المراد تشبيه المجموع بالمجموع
من غير تكلف بتوزيعه في مفرداتهما فلا يبالي بدخول الكاف على مفرد
لا يتأتى التشبيه فيه لكونها داخلة في الحقيقة على المجموع واما الناس
الا كالديار واهلها بها يوم حلوها وغدوا بلاقع فاعرفه فينفعك
في مواضع هذا الكتاب والحاصل ان في كل من المسألتين تخلل الشك بين

اليقينين وقد اعتبر اليقين السابق في مسئلة الثوب وفاقاً
برواية بشير بن صحابه على الشك العارض فكذا في مسئلة
البئر **قوله فيحال به عليه** اي يحال بالموت على الوقوع
في الماء ويضاف اليه ولا يلتفت الى احتمال الوقوع فيه بعد
الموت بسبب آخر لان الاحكام تضاف الى الاسباب الظاهرة
دون الامور الخفية عقلاً وشرعاً الا يرى ان من رأى ميتاً و
في عنقه حية ملتوية لا يخطر بباله سبب لموته سوى لسعها
ومن جرح انساناً ولم يزل صاحب فراش حتى مات يقتص منه
ولا يجعل احتمال موته بغير الجراحة دافعاً للقصاص مع انه يندرئ
بالشبهات ولما اضيف موتها الى الوقوع في الماء دل تغيرها
بالانتفاخ او التفسخ على تقادم عهدها وادنى حد التقادم
ثلثة ايام ولياليها حيث نصلي على ميت دفن قبل الصلوة الى هذه
المدة لا بعدها لتفسخه فيحكم بتنجس البئر من هذه المدة ايضاً
فان قيل يكفي في هذا الغرض اضافة تغيرها الى المكث في الماء
وان كان موته بسبب آخر قلنا انما يصح هذا لو كان وقوعها في البعد ظ
فيه على تقدير موتها وتجويزه ليس بأبعد من تجويز الخصم وقوعها
فيه بعد التغير فيبقى مطلوبه على دعوى موتها فيه لثبوتها بشهادة
العقل والشرع فان قيل ينبغي ان يعتبر هذه المدة من ابتداء الموت
كما في مسئلة الصلوة وههنا اعتبر من ابتداء الوقوع مع ان الموت
بعد

بعد يقين اذ يكون للحيوان الواقع فيه تشبث واضطراب
ومعالجة الى ان يختنق فيموت وذلك يستدعي زماناً لا محالة
قلنا زمان ما بينهما قليل غير مضبوط فلم نعتد به كما لم نعتد
بتفاوت ما بين التفسخ والانتفاخ وان كان التفسخ يستدعي
زيادة التقادم لقلته ويمكن ان يعتبر التنجس من زمان الوقوع
بطريق الاستناد كما سيأتي تقريره **قوله لان ما دون ذلك**
ساعات لا يمكن ضبطها اي يعسر جداً فان قيل لا عسر في
ضبط اليوم الواحد والليلة الواحدة قلنا نعم لكن لا سبيل
الى التقدير بهما لاختلاف مقاديرهما باختلاف الازمنة والامكنة
ومن البعيد ان يحكم بنجاسة بئر لعلة بمقدار في بعض فصول السنة
او في بعض الامكنة وبمقدار اقل او اكثر بتلك العلة في فصل
آخر ومكان آخر فان قيل من اين ثبت تقدم التنجس الثابت
بالموت على الوجدان حتى يضرب له مدة منضبطة لا يختلف مع ان
تراخي الوجدان عن الموت واقترانه به سواء في الاحتمال قلنا
للقوم في بيانه طريقان احدهما ان الغالب من حال البئر ان لا
يطلع على ما يموت فيها الا بعد مدة لغيبتها عن الاعين ولا يخرج
عنها الا بعد نزح دلاء كيف والميت ينزل الى القعر ثم يطفو فاوجب
ذلك غلبة الظن بتأخر الوجدان عن التنجس بزمان وعلى هذا لا حا جة
الى دعوى كون الميت بسبب الوقوع في الماء لو كان الميت غير متغير

وانما يحتاج اليها في المتغير كما سبق والثاني ان الحيوان لا يموت
بعد الوقوع في الماء الا بعد ان يختنق فيها كما مر واذا كان الموت
مضافا الى الوقوع يستند التنجس اليه كما يستند الملك في المغصوب
وما باعه الفضولي وبيع بشرط الخيار بعد اداء الضمان والاجازة
وسقوط الخيار الى اول زمان الغصب والبيع فينبغي الحكم بالوجدان
على ابتداء التنجس بهذا الطريق فان قيل ان اريد ان الوقوع سببا للموت
انه مؤثر فيه اي علة له اذ ربما يطلق السبب على العلة فكونه
سببا بهذا المعنى ممنوع كيف وقد ينغمس الواقع لخفته او ينغمس
ولا يختنق لعدم الدم فيه فلا يموت على التقديرين والتخلف ثابت
في الغلبة بل العلة هو الاختناق وان اريد به انه طريق اليه
من غير تاثير كما هو الشايع في عرف الاصول فلا يصح اثبات الحكم
مستندا اليه اذ الاستناد يكون في العلل دون الاسباب الا يرى
ان الاستدلال الاصولي على ان البيع من غير اذن المالك او بشرط
الخيار علة لا سبب باستناد الملك الى اول زمان الايجاب عند
الاذن او سقوط الخيار غاية الامر كون الوقوع سببا للموت في
معنى العلة لكون الاختناق الذي هو علة مضافا اليه كقطع حبل
القنديل وشق الزق ونحوهما لكن لا يثبت جواز الاستناد اليه
بهذا القدر ولو سلم ان الوقوع علة او ان الحكم يستند الى السبب ايضا
فاستناد التنجس انما هو باستناد الموت اليه او بدونه لا سبيل الى الاول

لان الموت امر حسي والاستناد يخص الاحكام الشرعية ولا
الى الثاني لاستلزامه تقدم المعلول على العلة قلنا هذا الايراد
مشترك الالزام فلا يفيدهما لان الرواية المشهورة عنهما عدم
التنجس حتى يتحققوا متى وقعت من غير فصل بين وقوعها حيا وميتا
وعلى التقدير الاول هما قايلان بالاستناد ضرورة انهما لم يستثنيا
زمان الاختناق ويؤيد هذا ما روي عن ابي يوسف رحمه الله
في انه كان يوافق ابا حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة حتى راى
حداة في منقارها فارة طرحتها في بير فرجع عن ذلك ثم لا يخفى
ان الجواب عن مسئلة الثوب بكل من المنع والتسليم يلايم الطريق
الاول اذ التقدير بيوم وليلة في الطري ليس الا لكون الظاهر
عدم رؤية النجاسة كما اصابت والفرق بين الثوب والبير من جهة
كونه مراي العين وكونها غايبة عن العين يدل على ان مناط التقدير
فيها الغيبة عن الاعين ومن البين ايضا ان فرض تنجس الثوب
على زمان الرؤية مع كون النجاسة يابسة مشكل الا ان يعتذر
بقلة مدة اليبس قوله **فصل في الآسار وغيرها**
الاسار جمع سور وهو بقية الشارب من الماء ثم عم استعماله
في كل ما يبقيه الشارب والآكل من شراب وطعام **قوله وعرق
كل شيء** لا شبهة ان الاشبه بالعرق اللعاب وبالسور ما يخالطه
العرق كيف والسور قد يكون طهورا بخلاف العرق الا يرى ان

التقييد بقوله لانهما يتولدان من لحمه ان لان العرق واللعاب
اذ هو المتولد من اللحم لا السؤر فلا يظهر وعرق كل شيء معتبر
بلعابه او المختلط بعرق كل شيء معتبر بسؤره وكانه جعل السؤر
مقيسا عليه باعتبار ما يلتبس عليه ويخالطه على طريقة المجاز
في التعلق والمراد اعتبار العرق باللعاب فيما يرجع الى ذاته وهو
كونه طاهرا بدون الكراهة او معها او نجسا او مشكوكا وما يرجع
الى غيره وهو كونه مغيرا لما يخالطه عن حاله وغير مغير له وفي هذا
التعبير نوع اشعار بان العرق كاللعاب منفردين ومختلطين بغيرهما
حيث ذكر العرق منفردا واعتبر في جانب اللعاب ما يبنى عن
الطاهر عن المخالطة ويمكن ان يقدر مضاف في احد الجانبين او
عرق كل شيء معتبر بمخالطة سؤره او مخالطة عرق كل شيء معتبر
بسؤره وعلى التقدير الاخير رجوع ضمير التثنية في لانهما يتولدان
من لحمه الى العرق واللعاب مع عدم سبق اللعاب صريحا لدلالة
لفظ السؤر عليه والحاصل ان المدعى اما كون العرق معتبرا باللعاب
والاستدلال بتماثلهما لاتحاد اصلهما ظاهر لا يحتاج واما كون مخالطة
العرق معتبرا بالسؤر ويلزمه كون العرق معتبرا باللعاب ويدل الدليل
المذكور بالذات على هذا اللازم وبواسطته على المدعى المصرح به و
من زعم ان الكلام في السؤر لا في العرق فجعل السؤر مقيسا بان يقال
وعرق كل شيء معتبر بعرقه اوى كانه ذهل عن قوله وغيرها ولو سلم

كون الكلام في السؤر فقط فاولوية جعله مقيسا ممنوعة كيف
وقياس السؤر على العرق مقتضى تفصيل الكلام في العرق واجماله
في السؤر مع ان التفصيل ملحق بالمقصود والاجمال بغيره بل كلاهما
مقصودان لكنه اجمل في العرق وفصل في السؤر لانه اغلب والابتلاء به
اكثر وقدم الاجمال لتعرف حكم العرق بكل حكم يذكر للسؤر مبادرة الى
البيان ثم في الدليل المذكور اشارة الى ان اعتبار العرق بالسؤر
في الحكم المأخوذ من اللحم فلا يرد الاشكال بالشك في سؤر الحمار
مع طهارة عرقه لانها ليست من جهة لحمه بل من جهة ان النبي صلى الله عليه وسلم
ركبه معرورا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة وسياتي مثله
في الهرة والدجاجة المخلاة على ان الاصح كون سؤر الحمار طاهرا
والشك في طهوريته **قوله وقد تولد من لحم طاهر** اما طهارة
لحم ما يؤكل فظاهر واما طهارة لحم الادمي فانه مكرم بالنص واللحم
جزء منه فجعله نجسا ينافي كرامته كما ينافيها جعلها حلالا لان له
فيها اهانة وابتذالا وما يقال ان طهارة لحم الادمي لطهارة غذائه
لا يتم في الكافر المتغذي بغير الطاهر **قوله ويدخل في هذا الجواب
الجنب والحائض والكافر** خص هؤلاء بالذكر لشبهة في جريان دخول صح
الدليل المذكور فيهم وفي المنيا ايضا الا انه اكتفى بذكر الحائض
عن ذكرها اذ ربما يقال كرامة الادمي تنافي نجاسته لعينه لا لعارض
والجنابة عارضة موجبة للتنجس بدليل وجوب التطهير بها واشتغال

النجاسة الى الماء المستعمل فيها عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وفي كل الفم الذي هو مولد اللعاب فلم يتولد لعاب الجنب من لحم
طاهر والكلام في الحيض والنفاس كما في الجنابة بعينها وكذلك الكفر
عارض منجس لقوله تعالى انما المشركون نجس وفي وصفهم بالمصدر مبالغة
فيقتضي تنجس الكافر بجميع اعضائه فلا يكون لعابه ايضا متولدا من
لحم طاهر وحل الشبهة اما في الجنب والحائض والنفساء فلان نجاسة
هؤلاء حكمية تظهر في الافعال كالصلوة ودخول المسجد مثلا وفي الماء
حيث جعله الشرع مزيلا لها فجعلت منتقلة اليه حكما للازالة كما في
النجاسة الحقيقية والعبرة فيما سوى ذلك للطهارة الحقيقية حتى ان
حامل جنب وحائض ونفساء من غير تذر يجوز صلوته وصح ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لابي هريرة رضي الله عنه حين استحيى عنه سبحان الله ان المؤمن
لا ينجس وقال مثله لحذيفة رضي الله عنهما واما في الكافر فهو ان المراد
نجاسة خبث اعتقاده بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم انزل
وفد بني ثقيف في المسجد وهم مشركون ولو كان المشرك نجسا
لما انزلهم فيه لوجوب صيانة المسجد عن النجاسات وقوله تعالى
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا نهي لهم عن الحج والعمرة
بدليل تقييد النهي بما بعد ذلك العام وقول علي رضي الله عنه حين نادى
ببراءة الا لا يحج بعد عامنا هذا مشرك اذ النهي عن دخولهم المسجد
الحرام لنجاستهم حقيقة حيث يجب ان يكون عاما متناولا لجميع الاعوام

فان قيل

فان قيل ينبغي ان يتنجس سؤر الجنب عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لسقوط الفرض به عن الفم بل سؤر المحدث ايضا لسقوط الفرض به
كما لا يتمكن من الشفة عند الفم قلنا لو سلم سقوط الفرض وعود
الماء المستعمل فهذا القدر من الاستعمال لا يثبت حكم التنجس نفيا للحرج
كما اذا ادخل اليد في الاناء للتوضي **قوله لقوله عليه السلام**
يغسل الاناء ادعى امرين نجاسة سؤر الكلب خلافا لمالك رحمه الله
وغسل الاناء من ولوغه ثلثا خلافا لمالك والشافعي رح وهذا الحديث
يفيد الثاني بعبارته وهو ظ والاول بدلالته لان الولوغ شرب
الكلب المائعات باطراف لسانه فهو يلاقي الماء قطعا ولا يلاقي الاناء
كثيرا واذا تنجس الاناء بملاقاة لسانه الماء الملاقي له لوجوب غسله
اذ لا يجب غسل الطاهر كان الماء اولى بالتنجس ويثبت هذا الامر لوليته
وان لاقى لسانه الماء لا الاناء حيث ظهر ان ملاقاة الماء يستقل بعليته
تنجس الماء فليتامل وليقطع بان المراد بقوله دده الاناء عدم
القطع بملاقاة لسانه الاناء في مقابلة القطع بملاقاة الماء لا القطع
بعدم الملاقاة كما يتبادر من هذا اللفظ اذ لا سبيل الى ذلك اصلا
وحمل مالك رضي الله عنه غسل الاناء على التعبد وهو بعيد لان
المعهود في الغسل التعبدي وجوبه في غير موضع اصابة اللعاب
وهذا الغسل في موضع اصابة اللعاب او الماء المختلط به ولان غسل
الاناء لا يقطع عبادة فقط كذا في الاسرار وهو المراد بما في المبسوط

من احكام العبادات لا يليق الجمادات اي الفعل المتعلق بالجماد
لا يكون عبادة لان العبادة لا يتحقق من الجماد كالوجه ظاهر
العبادة اذ لا يقول عاقل بكون الجماد متعبدا حتى يحتاج الى تنبيه
بل التعبد عند مالك رحمه الله للغاسل دون المغسول وفيه بحث
اذ حيث اطلقوا بان الاتيان بالمامور به مع النية عبادة ولم
يشترطوا فيها تعلق المامور به بغير الجماد وقد يقال العبادة
باعتبار نجاسة الاثام فلا بد ان يقام في محل يتصور فيه الاثم
ولا اثم في الجماد من الاناء ونحوه بخلاف الحجر المستعمل في رمي الجمار
منى فانه يغسل تعبدا او يرمى به ثانيا لانتقال نجاسة الاثام اليه
لاقامة القربة به كالماء المستعمل ومال الصدقة ولا يخفى ما فيه
قوله **وهو حجة على الشافعي رحمه الله** في اشتراط السبع
وكذا على مالك رحمه الله فانه ايضا يشترط السبع لكن تعبدا والاحسن فهو
بالفاء **قوله** ولان ما يصيبه بوله عطف من حيث المعنى على قوله
وهو حجة لا على قوله لقوله عليه السلام فان ذلك مسوق للاستدلال لال
على نجاسة السور والعدد يعني انه لا يكفي الاقل ولا يشترط الاكثر
وهذا استدلال على العدد فقط يعني انه لا يشترط الاكثر قال
الشافعي رحمه الله عرق الكلب وسائر فضلاته كاللعاب وفي وجه
غير اللعاب كسائر النجاسات فالزام الكتاب على هذا الوجه وانما قال
يطهر بالثلاث ليصح اتفاقا فانا نشترط الثلاث في مثله من الاخباث

وان كانت المراة الواحدة يكفي عنه لحصول الطهارة بالثلاث
اتفاقي وقد يدفع الالزام بوجهين احدهما ان السبع في اللعاب
تعبد لا يقبل التعدي ورد بان الظاهر كون اصل التكثير لغلظ النجاسة
فيثبت في الاغلظ بطريق الاولى ولا ينافي كون خصوصية تعبدية
لان غير المعقول يتعدى في ضمن المعقول فيرجع الكلام الى ان الاصل
في الاحكام التعبدي او المعقولية والثاني ان التغليظ ليس لمجرد
غلظ النجاسة بل مع الزجر عن مخالطة الكلاب فانها الفت وتولف
ويكفي في ذلك تغليظ الامر فيما يعتبر التجافي عنه مع مخالطة وهو
هل اللعاب اذ صون الاواني عن لحسها وولوغها عسير جدا بل ربما يسا
د بهم الى الطون بها ولا كذلك سائر فضلاتها اذ التجافي عنها سهل معتاد
وهذا التعليل بالعلة القاصرة كما ترى فيرجع الكلام الى انه جائز ام لا
قوله والامر الوارد بالسبع يعني قوله عليه السلام اذا ولغ
الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات محمول على الابتداء اي على
ابتداء الحال حين كانت المخالطة مع الكلاب معتادة للناس فلما انقلعوا
عن تلك العادة اكتفي بالثلاث كالامر بكسر الدنان في ابتداء تحريم
الخمر ثم نسخ يدل على ذلك ان امر الكلاب كان اولا على التغليظ حتى
امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها وخفف اخرا حيث قال ما لي ولها
وان ابا هريرة رضي الله عنه وهو راوي السبع افتى بالثلث كما روى
الطحاوي رضي الله عنه في شرح الاثار مسندا ولا يلحق بالصحابي

العدل العدول عما سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم يرده الوقوف
على ما فوقه والا سقطت عدالته فلا يعتد بروايته واوجب الشافعي رح
التعفير مع بعض الغسلات السبع لما ورد ذلك في الحديث واورد
عليه بان التعفير لم يرد في بعض الروايات كما ذكر وجاء في رواية
اولهن بالتراب وفي رواية اخرى اخريهن بالتراب وفي رواية
ثالثة السابعة بالتراب فان لم تكن الزيادة من العدل مقبولة
لم يثبت التعفير وان كانت مقبولة ينبغي ان يثبت في الاولى
السابعة ولا يعتد بما بينهما ولا يكتفى بتعفير واحد والجواب بان
المراد باولهن وآخرهن والسابعة احدهن كما جاء في رواية
توفيقا بين الروايات غير مرضي حيث يظهر بما ذكرنا عدم التنافي
فلا حاجة الى العدول عن الظاهر للتوفيق **قوله وسؤر سباع
البهائم نجس** السبع مأخوذ من السبع وهو النهش سمي به كل حيوان
مختطف سالب فيدخل فيه الكلب والخنزير والهرة الا انه ذكرهما
الكلب والخنزير فيما سبق لاختصاصهما بالاستدلال واختصاص الكلب
بالاختلاف وجعل الحكم بكراهة سؤر الهرة عقيب هذا الكلام بمنزلة
استثنائها والدليل على نجاسة لحم السبع حرمته فان سببها اما الاحترام
كما في الآدمي او عدم الغذائية كما في التراب اذ الاكل لم يشرع الا
لاجل التغذية فهو بدونها عبث او الاستخباث كما في الضفدع والسلحفاة
ونحوهما فانه لا يعتاد الناس اكله من غير شرع لاستخباثهم اياه قال الله تعالى

ويحرم عليهم الخبائث او النجاسة بالذات او المجاورة كما في الخمر
وما وقعت فيه نجاسة وقد انتفى الاحترام وعدم الغذائية
والسباع كما لا يخفى وكذا الاستخباث لاعتياد الناس اكلها قبل
التحريم فلم يبق الا النجاسة ونقل الخصم حرمتها بتعدي فسادها
الطبع الى المتناول من جهة كونها ناهبة فاسد لان التعدي
موهوم والعلة لابد ان يكون مظنونة بل هو بالحكم اشبه كيف
والنهب موجود في الضبع والثعلب لا حرمة عنده ومآل هذا
الاستدلال كما اشير اليه في الاسرار قياس الاسد والفهد والذئب
ونحوها على الكلب والخنزير في نجاسة اللحم المقتضية لنجاسة السؤر
بعلة حرمة الاكل وابتناء عليها بطريق السبر والتقسيم وهو مسلك
صحيح سيما عند من يرى اصالة التعليل في الاحكام وان لم يصرح
به الاصوليون من اصحابنا وتحقيقه وظيفة علم الاصول فان قيل
يلزم مما ذكر نجاسة السبع لعينه اذ لا يتصور كونها للجوار نجس
فوجب ان لا يجوز بيعه كالخنزير قلنا بل يلزم كون نجاسة ما يؤكل
لحمه منه لعينه كاللحم والشحم لانها مأخوذة من حرمة الاكل فيبقى
ما لا يؤكل منه كالجلد والشعر والعظم على الطهارة بحكم الاصل فكان ٥
السبع من حيث اشتماله على طاهر ونجس لعينه كالشاة فيجوز بيعه
كبيعها ولا يضر الفرق باشتمالها على ما يحل اكله وعدم اشتماله
عليه اذ لا يشترط حل الاكل في جواز البيع بخلاف الخنزير فانه نجس

بجميع اجزائه ليس فيه طاهر اصلاً واما الاعتراض بان لحم السبع
اذا كان نجساً كيف يطهر الجلد المماس له بالذكوة من غير غسل
ودبغ فيرد على من يأتي طهارة لحم السبع بالذكوة وجوابهم
على ما ذكر في الاشتراك ان بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع مماسة
له ولا يرد على المصنف رح حيث ذهب الى ان ما يطهر جلده بالدباغ
يطهر لحمه بالذكوة بل يرد عليه ان نجاسة لحم السبع لعينه ينافي طهارته
بالذكوة لانها لا تؤثر في تطهير نجس العين كالخنزير وكانه استدل
بهذا الطريق وان ادى الى خلاف معتقده من جهة انه لو افق معتقد
الخصم الزاماً له واجاب عنه البعض بان نجس العين يقبل الطهارة
بامر شرعي حيث يطهر الخمر بالتخليل مع ظهور كونها نجس العين وجلد
الميتة بالدباغ مع ان نجاسته بعينه لا لمجاورة والا لكان نسبيه
كالثوب المدهن النجس وليس كذلك ومن البين ان الذكوة مثلاً
ولذا تشاركه في تطهير الجلد فالسبع الذي يطهر جلده بالدباغ اذا
مات حتف انفه وبالذكوة جاز ان يطهر لحمه بالذكوة ايضا بخلاف
الخنزير فان الشرع اخرجه عن قبول الطهارة بالكلية حتى لا يطهر
جلده اصلا فكذا لحمه ورد هذا الجواب بان حرمة لحم السبع باقية
بعد ذكوته فلو لم يبق النجاسة المعللة بها كان نقضا او تخصيصا
للعلة والتشبيه بتخليل الخمر ساقط لانه يتبدل الذات والذكوة مجرد
تسييل للرطوبات ولذلك كان التخليل تحليلا ورفعا للحرمة المقتضية

للنجاسة بخلاف المذكوة وجلد الميتة نجس بالمجاورة وانما يجب
تجزيه لاتصال المجاورة خلقة فالحق تنجس العين كيف
ولو اثر الدباغ والذكوة في طهارة نجس العين لاثر في
الخنزير اذ لا مانع سوى نجاسة عينه **قوله والمراد**
بيان الحكم بيان لوجه التمسك بالحديث تعريض ان المراد
بجعل الهرة سبعاً اثبات حكم لها لا تحقيق خلقتها لان خلقتها
اللائق بالنبوة افادة الشرايع دون الطبايع والخط
ان الحكم المقصود ثبوته للهرة لجعلها سبعاً حرمة الاكل
المفهومة من نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي
ناب من السباع وذلك لانه ليس للسبع حكم آخر منصوص عليه
شامل لجميع افراده حتى يجب تعديته الى الهرة باثبات السبعية
لها فصار كانه قيل الهرة سبع وكل سبع محرم الاكل ينتج كون
الهرة محرمة الاكل ثم الحرمة يقتضي النجاسة كما سبق غير
انها سقطت هنا لضرورة الطواف لدلالة قوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فبقيت
الكراهة التي هي اقل ما تقتضيه الحرمة اذ لا ضرورة في اسقاطها
فان قيل يكفي في الدلالة على حرمة الهرة النهي العام لظهور كونها
سبعاً بتعقرها بعض الطيور والهوام فاي حاجة الى هذا الكلام
قلنا لا دليل الا مع معتضد لكن قد يذكر كلاهما توضيحاً و

مبالغة في البيان كما يقال العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث
وقد يكتفي باحدى المقدمتين وتطوى الاخرى لسهولة حصولها
كما يقال العالم حادث لان كل متغير حادث اذ لا يخفى كون العالم من
افراد المتغير وقد سلك ههنا طريق التوضيح واوثر التصريح باندراج
الهرة تحت السبع دفعا لما عسى يتوهم من عدم كونها سبعا حيث لا
يفترس الاضعاف الحيوانات الاخرى او الطيور التي تفترس ضعاف
الحشرات ولا يكون لها مخلب يقتدر به على زيادة القهر والغلبة
كالسودانية القاتلة للجراد لا يعد من سباع الطيور والمشهور في
تقريبه ان المراد بالحديث كون الهرة سبعا حكما لا بيان الخلقة فقط
لما في منصب النبوة من التنزه عن ذلك والاحكام المتعلقة بالسباع
ثلثة حرمة لحمها الشاملة للكل ونجاسة السور المخصوصة بسباع البهائم
وكراهته المخصوصة لسباع الطيور لكن حرمة اللحم ثابتة بالنهي العام
ونجاسة السور ساقطة بحديث الطوف فبقيت كراهته مرادة و
اعترض عليه بان نفي ارادة الحرمة من هذا الحديث لثبوتها بالنهي العام
انما يصح لو تقدم النهي وهو مم واجيب عنه بوجوه الاول انه منع مندفع
بالترديد لانه ان تقدم النهي تم ما ذكرنا من عدم ارادة الحرمة
من هذا الحديث وان تأخر فكذلك اذ لا يفهم ح من جعل الهرة سبعا
حرمتها حيث لم يتقدم ما يدل على حرمة السبع الثاني ان حمل الحديث
على الحرمة التي تدل عليها النهي يوجب الاعادة تقدم او تأخر وعلى كراهة

السور

السور يوجب الافادة في الحالين وهي خير من الاعادة الثالث
ان التاريخ لما جهل جعل كانهما وردا معا والنهي اقوى في الدلالة
على التحريم فاذا فته اليه اولى ولا يخفى على ذي مسكة ان هذا التقرير
لا يلائم لفظ الحديث ولا عبارة هذا الكتاب اما لفظ الحديث فلان
الظاهر منه كون الهرة سبعا في الحكم الذي تقتضيه السبعية من حيث
كونها سبعية وكراهة السور ليست كذلك بل ثبوتها في سباع الطير
لمعنى آخر عند المص ولكونها سباعا مع المانع عن ثبوت مقتضى السبعية
بحسب الاصل عند غيره على ما سيأتي واما عبارة الكتاب فلانها ساكتة
عن نفي ارادة الحرمة مع ظهور انه وهو ضرورة في هذا التقرير و
لان المفهوم من قوله الا انه سقطت النجاسة بعلة الطوف فبقيت
الكراهة ان الحكم الذي اريد اثباته للهرة لجعلها سبعا يقتضي نجاسة
السور في الاصل وكراهته لامتناع العمل بالاصل من جهة المانع وما
ذلك الحكم الا حرمة اللحم فهي المرادة لا كراهة السور وايضا ما سيأتي
في الجواب عن حديث عمل به ابو يوسف رحمه الله من انه محمول على
ما قبل التحريم اي تحريم السباع ينفي الاستدلال على كراهة سور سواكن
البيوت من ان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السور الى قوله والتنبيه
على العلة في الهرة انما يلائم التقرير الاول فهو هو **قوله وهذا**
يشير الى جعل الكراهة لعدم تحاميها النجاسة وهو قول الكرخي رح
يشير الى التنزيه لان مناط الكراهة ح احتمال النجاسة ومقتضى الاحتمال

التنزيه ط

التنزه والاحتياط والاول يعني جعل الكراهة لحرمة اللحم وهو قول
الطحاوي يشير الى القرب من التحريم لان حرمة اللحم ثابتة وفاقا مقتضية
للنجاسة لولا المانع فهي اقوى في استدعاء الاستكراه وانتهض بان
من اثبت كراهة التنزيه نظر الى احتمال تنجس فيها لاعتيادها تناول
النجاسات يعترض الحد في اقتضاء حرمة اللحم كراهة التحريم اذ لا يجوز
الاقتصار على الادنى مع وجود ما يقتضي الاعلى بخلاف من اثبت كراهة
التحريم نظرا الى حرمة اللحم اذ لا يمنع اقتضاء عادتها التنزه لانها لا تنفي
ثبوت ما فوقه والادنى يثبت في ضمن الاعلى وقد يقال يخدش في اقتضاء
حرمة اللحم كراهة التحريم ان نفي النجاسة في الحديث ظاهر في ذهابها
بالكلية وعدم بقاء اثرها ويؤيده ان عائشة رضي الله عنها كانت
جارات لها الى قصعة هريسة ولغت فيها هرة وكن يتحامين عن
موضع فمها فاكلت منه وقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فالكن
لا تاكلن فقد فهمت الصديقة الطاهرة من نفي النجاسة ما ذكرنا اذ لا
يظن بها تناول ما يكره على وجه التحريم ولعل عدم تنزهها واستبعادها
تنزه الجارات لعلمها بان تلك الهرة ما اكلت جيفة وبهذا يجاب عما
رواه ابو يوسف رحمه الله على قول من جعل كراهة سورها لعدم
تحاميها عن النجاسات **قوله الا اذا مكثت ساعة** استثناء
منقطع حيث شرط فيما قبل الفور المقابل للمكث وهذا الاستثناء على

قول

قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لابتنائه على جواز ازالة
النجاسة الحقيقية بما سوى الماء من المائعات الطاهرة وهو قولهما
خلافا لمحمد رحمه الله فان قيل غسلها الفم باللعاب على تقدير المكث
لاعتيادها ذلك من الظواهر وتنجس فمها باكل الفارة قطعي والظاهر
لا يعتبر في مقابلة القطع قلنا القطع وجود النجس لا بقاؤه بل الظاهر زواله
بمكث ساعة بناء على تلك العادة فان قيل الزوال ظاهر بمقتضى
العادة والبقاء بحكم الاستصحاب فلم رجح ظهور الزوال على ظهور
البقاء قلنا نحن لا نفتقر الى الترجيح وان لم يبعد ترجيح ظهور الزوال
بالضرورة ويكون العادة اقوى في الدلالة من الاستصحاب لصلوحها
دافعة وملزمة وعدم صلوحه الا دافعا بل يكفي سقوطهما بالتعارض
وكون الاصل في الماء هو الطهارة **قوله ويسقط اعتبار الصب**
يعني لا يرد ان ابا يوسف رحمه الله شرط الصب في ازالة
النجاسات وهو منتف ههنا فلا يصح هذا الاستثناء على رأيه ايضا
لانا نقول انما شرطه في محل يمكن بلا حرج ولهذا جوز غسل الثياب
في الاجانة والضرورة ههنا ظاهرة فليسقط اعتباره **قوله بحيث**
لا يصل منقارها الى ما تحت قدمها يعني لا تجول في عذرات
نفسها وغيرها وقيل يكفي حبسها في بيت بحيث لا تجد عذرات
غيرها وان وصل منقارها الى ما تحت قدمها لانها لا تجول في
عذرات نفسها **قوله وكذا سؤر سباع الطير** يعني انه طاهر مكروه

صح

اما الطهارة مع كونها لحرمة اللحم فلوجهين احدهما الضرورة
فانها تنقض من الهواء والثاني انها تشرب بمنقارها وهي
عظام طاهرة جافة لا بالسنتها فلا يؤدي شربها الى اختلاط
رطوبة متولدة من لحمها بالماء وهو السبب في نجسه وعلى هذا
لا حاجة الى التعليل بالضرورة المبني بكونها مانعة عن تاثير السبب
بعد وجوده حيث ظهر انه لم يوجد اصلا واما الكراهة فعلى
الوجه الاول يحتمل ان يكون لحرمة اللحم فيكون كراهة تحريم وعلى
هذا التقدير ان يجعل الضرورة مسقطة لاصل النجاسة دون الكراهة
وان يكون لعدم التحامي عن النجاسات حيث تقع على الميتات وياكلها
فيكون كراهة تنزيه وهذا على تقدير ان يجعل الضرورة مسقطة
للنجاسة بحيث لا يبقى شيء من آثارها وقد ذكر الاحتمالان في
النهاية وعلى الوجه الثاني تتعين كونها لعدم التحامي عن النجاسات
ثم ان كانت الكراهة لحرمة اللحم تثبت في حال الحبس والتخلية و
ان كانت لعدم التحامي عن النجاسات تثبت في حال التخلية دون
الحبس كما في الدجاجة وروى عدم الكراهة حال الحبس عن ابي يوسف
رحمه الله واستحسن المشايخ رحمهم الله هذه الرواية وافتوا بها
تعليل الكراهة بعدم التحامي عن النجاسات ولذلك اقتصر عليه
المصنف رحمه الله الاشبه انه مبني على اختيار تعليل الطهارة بالوجه
الثاني لما سبق من انه اوجه وان كان بناؤها على الوجه الاول

ايضا

ايضا فليتامل **قوله وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه** جعل
سؤرهما محل الشك من جهة الحكم المتعلق به ويمكن ان يقدر
مضاف اي حكم سؤرهما او مشكوك في حكمه وزعم ابو طاهر
الدباس ان الشك في الحكم الشرعي مستبعد بل المشكوك فيه ههنا
بمعنى الاحتياط فيه فلا يتوضأ به ان وجد غيره ولا يجمع بين
التوضي به والتيمم ورد بان المستبعد بل المستحيل عدم تعين
الحكم الشرعي في الواقع وهو لا يسبق الى الفهم من لفظ الشك
ولم يقصد القوم به ايضا بل ارادوا ترددهم في حكم السؤر بين
وعدم تعينه عندهم لتعارض الادلة وعدم ظهور المرجح
ومعلوم ان الجهل من الانسان في موضع الاشتباه غير
بعيد وليس هذا شكا محضا خاليا عن الفائدة لافضائه الى ما
ذكر من الجزم بوجوب الاحتياط **قوله وقيل الشك في
طهارته** اختلف المشايخ في الشك المروي عن ائمتنا
انه راجع الى طهارة هذا الماء او طهوريته ولا شبهة ان الشك
في طهارته ينافي الجزم بالطهورية ويجامع الشك فيها والجزم
بعدمها لكنهم لم يذهبوا الى الجزم بعدمها حيث يتفرع على الشك
باجماع القائلين وجوب استعمال هذا الماء عند عدم غيره وهذا
لا يتصور مع كونه غير طهور فصار الحاصل ان الشك عند البعض
في طهارته وطهوريته جميعا وعند الآخرين في طهوريته فقط مع

الجزم بطهارته لا مع الشك فيهما فانه قول الاولين ولا مع الجزم
بعدمها فانه ينافي الشك في الطهورية حيث يستلزم كونه غير
طهور فقال الفريق الاول الجزم بطهارته ايضا ينافي الشك في الطهورية
حيث يستلزم كونه طهورا لانه لو كان طاهرا كان اللعاب طاهرا
ضرورة ان نجاسته تستلزم نجاسة الماء ولو كان اللعاب طاهرا
كان الماء طهورا ما لم يغلبه اللعاب لما تقرر من ان الخليط الطا هر
لا يسلب طهورية الماء ما لم يغلبه فلو كان الماء طاهرا كما ذهب
اليه الفريق الثاني كان طهورا فلا يكون مشكوك الطهورية لا
يقال اللازم كونه طهورا على تقدير عدم غلبة اللعاب وهذا
لا ينافي كونه مشكوك الطهورية مطلقا لان انتفاء المقيد لا
يستلزم انتفاء المطلق لانا نقول الشك في الطهورية لم يذهب اليه
احد الا عند غلبة اللعاب اذ الخليط الطاهر اذا غلب يخرج الماء من
الطهورية عند الكل واستدل الفريق الثاني بوجهين احدهما انه
لو توضأ بهذا الماء ثم وجد ماء آخر لا يجب عليه غسل رأسه ولو كان
الشك في طهارة هذا الماء وجب ان يغسله احتياطا لاحتمال تنجسه
انما عين الرأس لانه لا يغسل في الوضوء بل يمسح وغيره من الاعضاء
يغسل فان قيل احتمال تنجس الرأس مع التيقن لطهارته في الاصل
لا يوجب غسله اجيب بان الكلام فيما اذا وجد ماء آخر بعد ما
احدث فالمسح عليه بالماء الآخر لا يرفع الحدث المتيقن به لاحتمال

تنجس

تنجس البلة باصابة الرأس المحتمل تنجسه باصابة هذا الماء فلا بد
من غسله فان قيل هذا غير لازم لجواز ان يمسح بالماء الآخر
في غير موضع المسح بهذا الماء قلنا لو مسح في ذلك الموضع يخرج عن
العهدة وبه يثبت المدعى وان امكن المسح في موضع آخر والثاني
ان لبن الحمار وعرقه طاهران فيكون لعابه ايضا طاهرا لجامع
التولد من اللحم فيكون سؤره طاهرا وانما عدل عن العبارة المختصرة
الى ذكر لازم الطهارة في العرق لان اصابته للثياب اكثر فالتصريح
بالمقصود اهم واعلم ان طهارة لبنه خلاف ظاهر الرواية وان
اختارها المصنف رحمه الله في هذا الكتاب والتجنيس لدليل لاح
له وقد يقال طهارة عرقه وان كانت رواية ظاهرة مشهورة مبنية
على ضرورة الركوب او تعسر للراكب صون الثياب عن عرقه اللازم
لاعتياد السير عليه خصوصا في زمان الحر قوله وهو اصح اي القول
بكون الشك في الطهورية فقد اصح بالدليلين المذكورين وروي
عن محمد رحمه الله ان الثوب لا ينجس بالعرق منه وهذا تنصيص
منه على طهارته واما دليل القائلين بالشك في الطهارة فقد اجاب
عنه بان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن الطهورية اذا كان
شيئا لا يسقط عنه المطهر فيه ولعاب الحمار سقط عنه المطهر
فيه بتعارض الادلة حتى لا يزول به النجاسة الحقيقية وان كان
مزيلة فالصا فاخذ الماء حكمه بالمجاورة بخلاف سائر الاشربة كالخل

وكخو فانه يطهر في الجملة ولا يتغير به صفة الماء ما لم يكن
غالبا وهذا بعد تسليم معذرما انه لا يصح على قول محمد رحمه الله تعالى
قوله وسبب الشك تعارض الادلة ذكر في سبب شك وصف
به سؤر الحمار وجهين احدهما انه تعارض الادلة في حرمة
لحمه واباحته حيث روى عبد الله ابن ابي اوفى ان النبي صلى الله عليه وسلم
حرم لحوم الحمر الاهلية وروى غالب ابن ابجر انه قال كل من سمين
مالك حين قال لم يبق من مالي الا الحميرات فتردد حكم لحمه بين الحرمة
المقتضية للنجاسة والاباحة المقتضية للطهارة واورث ذلك
شكا في سؤره لاختلاطه باللعاب المتولد من اللحم والثاني انه
اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في نجاسة سؤره وطهارته فان
ابن عمر رضي الله عنه جعله رجسا وابن عباس رضي الله عنهما جوز
التوضي به وهذا مبني على ان قول الصحابة حجة مطلقا او على كونه
حجة فيما لا يدرك بالقياس وكون ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع
بان الشك انما ينشأ من التردد في الدليل لا يقال عطفا اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم على تعارض الادلة يشعر بانه لم يجعل اقوالهم
ادلة لانا نقول اللازم من العطف كون اختلافهم في نجاسة سؤره
وطهارته غير تعارض الادلة في حرمة لحمه واباحته ولا يلزم
منه مغايرة اقوالهم لمطلق الادلة وبما ذكرنا ظهر بان التغير
في حرمته واباحته يرجع الى نفس الحمار لكن باعتبار ما يتصل منه للاكل

كالحم

كاللحم وفي نجاسته وطهارته الى سؤره فان قيل مقتضى الوجهين كون
الشك في طهارته لا في طهوريته فقط كما هو مختار المصنف رحمه الله
قلنا تعارض الادلة في طهارته ونجاسته يؤدي الى الشك في طهوريته
لا في طهارته لان الادلة لما تعارضت تساقطت فوجب تقرير
الاصول وهو بقاء ما كان على ما كان وقد عرف الماء طاهرا
طهورا والعضو محدثا ولا يعارض بقاء الطهارة اصل آخر فبقيت
على حالها وبقاء الطهورية معارضة ببقاء الحدث في العضو فصارت
مشكوكا فيها واعترض على الوجه الاول بانه لا تردد في لحم الحمار
بل يحكم بحرمته حيث ما ترجح المحرم كما يحكم بحرمة الضب والضبع مع
تعارض الادلة فيهما وبحرمة اللحم الذي اخبر عدل به ذبيحة
مجوسي وعدل آخر بانه ذبيحة مسلم كيف وحديث غالب رضي الله عنه
مغلوب مرجوح حيث يحمل الاكل من ثمن الحمار لا يقال هذا تاويل
غث باباه ذكر السمين لظهور انه من جهة زيادة الصلوح للاكل
مع ان الثمن ربما لا يكون مما يؤكل لانا نقول السمين غني من عوب
فيه فجاز ان يكون تخصيصه بالذكر لهذا المعنى واضافة الاكل الى
مطلق المال شايعة في العرف ومن البين انه يكفي في ترجيح حديث
ابن ابي اوفى رضي الله عنه سلامته عن مثل الاحتمال المذكور و
كونه بافادة المقصود اوفى ورد على الوجه الثاني بان اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم في سؤره مبني على اختلافهم في لحمه حيث حرمه

ابن عمر واباحه ابن عباس رضي الله عنهم كذا في مبسوط شيخ
الاسلام فهو راجع الى الوجه الاول وقد عرفت ما فيه ويمكن
ان يناقش في هذا البناء وعلى الوجهين بان التعارض في خبري
الماء لا يوجب الشك فيه فانه لو اخبر عدل بان هذا الماء طاهر
وعدل آخر بانه نجس يتوضأ به ولا يتيمم والحاصل ان الواجب
في تعارض دليل الحرمة والاباحة اذا اختلاف الصحابة المبني عليه
في السؤر اما ترجيح الحرمة او النجاسة التابعة لها كما في اختلاف
الخبرين في الذبيحة واما الحكم في الطهارة والطهورية كما في اختلاف
الخبرين في الماء واجيب في الفوائد الخبازية عن الاعتراض الاول
بان ترجيح الحرمة لا يستلزم ترجيح النجاسة وذلك لان الاصل
في المتعارضين الجمع ان امكن ولما لم يمكن في اللحم للتضاد بين الحل و
الحرمة رجحت الحرمة احتياطا وتقليلا للنسخ على ما عرف في الاصول
وهو ممكن في السؤر بان يجب استعماله عملا بدليل الطهارة وضم التيمم
اليه عملا بدليل النجاسة فلا ضرورة الى ترجيح النجاسة وعلى هذا
معنى الشك فيه للاحتياط بالجمع بين الطهارتين كما ذكر ابو طاهر
فلا معنى ح للاختلاف في موضع الشك انه الطهارة او الطهورية
وقد يجاب بان الاحتياط في اللحم ترجيح الحرمة وفي السؤر ابقاء
التعارض للجمع بين الطهارتين ولا يلزم ان يرجح الحرمة من جهة
تقليل النسخ لا يفرق بين اللحم والسؤر لكون الاخذ بالاحتياط في

باب العبادات اولى ويرد النقض على الجوابين بالضب
والضبع حيث لم يجمعوا بين دليلي الحرمة والاباحة في سورهما
بالطريق المذكور ولم يحتاطوا فيه بابقاء التعارض بل حكموا
بنجاسته وعن الاعتراض الثاني بانه لا تعارض بين الخبرين في
الماء لان المخبر بطهارته لو استقصى بانه قال اخذته من النهر
وشددت رأس الاناء ولم يخالطه شيء رجحنا خبره لتأيده
بالاصل ولو بني خبره على استصحاب الحال رجحنا خبر النجاسة لابتنا ئه
على الاحساس وهو فوق الاستصحاب بخلاف سؤر الحمار اذ
التعارض فيه قائم وموجبه تهاتر المتعارضين والرجوع الى
الاصل وذلك يقتضي الشك في طهوريته كما سبق ولا يخفى بادنى
تأمل ان القول برجحان خبر المستقصي بالطهارة لتأيده بالاصل
اعتراف في الحقيقة بالتعارض واعتبار اصالة الطهارة تحملة علة
لنفي التعارض تهافت وتناقض كيف ولا دليل لدعوى [illegible]
في الاخبار بالطهارة على دعوى الاحساس في الاخبار بالنجاسة
وقد ذكر فخر الاسلام [illegible] [illegible] الاصول مع ان النفي المبني
على الدليل يعارض الاثبات كالخبر بطهارة الماء عن استقصاء مع
الخبر بنجاسته فيقضى بطهارته لاصالتها واختار شيخ الاسلام رحمه الله
وتبعه كثير ان سبب الشك التردد في الضرورة فانها موجودة
في الحمار من وجه كالهرة حيث يربط في الدور والافنية غير موجودة

فيه من وجه كالكلب حيث لا يدخل المضايق وذلك لانه لا يرد
عليه ما ورد على الوجهين السابقين من بناء الشك على التردد
في حكم اللحم مع انه غير ثابت وهذا ومن المغفل عنه اخبار
عدلين بطهارة ماء ونجاسته او قضيته التعارض تقتضي
الاصول باسقاط المتعارضين والاصل في مسئلتنا بعد اسقاط
جهتي الضرورة ثبوت الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب
اللعاب لحرمة اللحم وبلا دخالة الاصل الاصلين على الآخر فيثبت
الشك في ذلك الاصل في مسئلتنا لتعارضهما والاصل في تلك
المسئلة واحد هو الطهارة فيثبت بلا شك في ذلك الاصل
في مسئلتنا على الوجهين الاولين طهارة الماء لا غير فيرد النقض
بتلك المسئلة عليهما ولا يخفى ان مقتضى هذا الوجه كون الشك
الطهارة دون الطهورية فقط ويرد عليه انه راجع الى بناء
الشك على تعارض القياسين اعني القياس على الهرة بجامع وجود
الضرورة من وجه وعلى الكلب بجامع عدمها من وجه وقد
تقرر في الاصول ان القياسين لا يتعارضان بمعنى انهما لا
يتهاتران بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشرط التحري واجتهاد
القلب فيما ذكر في المبسوط في بيان سبب الشك ان اعتبار
سؤره بعرقه يدل على طهارته وبلبنه على نجاسته محل بحث
وقد ظهر بهذا التقرير ايراد آخر على الوجهين السابقين بان

المسئلة

141

المسئلة الثالثة لم يكن مما لا يصح القياس شاهدا فيه كما زعم فخر الاسلام
وغيره لا يثبت الشك بتعارض النصين او قولي الصحابة رضي الله عنهم
لجواز الاخذ بالقياسين ولا يصح الرجوع الى الاصل لانه مشروط
بعدم القياس وبالجملة دعوى الاشكال في سؤر الحمار من مشكلات
مذهب اصحابنا قوله ترجيحا للحرمة والنجاسة ان جعل قوله ترجيحا
للحرمة ناظرا الى تعارض الادلة في حرمته واباحته وقوله والنجاسة
ناظرا الى اختلاف الصحابة في طهارته ونجاسته كما يقتضيه ظاهر سوق
الكلام توجه على ترجيح النجاسة اعتراض الكافي بمسئلة اخبار العدلين
بطهارة ماء ونجاسته حيث ترجح فيها الطهارة فالاولى جعلهما ناظرين
الى تعارض الادلة وحمل النجاسة على النجاسة التي تقتضيها الحرمة
اي ترجيحا للحرمة في لحمه كما ذهب اليه الجمهور وكما رجحت في لحم الضب
والضبع عند اصحابنا وفي اللحم الذي اخبر عدل بانه ذبيحة مجوسي و
آخر بانه ذبيحة مسلم ثم ترجيحا للنجاسة في سؤره بمقتضى حرمة اللحم
كما في سؤر الضب والضبع ويحتمل ان يراد ترجيح الحرمة والنجاسة
في اللحم وان يراد ترجيحهما في السؤر ومآل الكل واحد الحرمة اذ
الحرمة ومقتضاها اعني النجاسة ترجحا اولا في اللحم لورود المحرم
والمبيح فيه وهو يقتضي ترجيحها في اللعاب المتولد منه ثم في السؤر
المختلط به فالمقصود وهو ترجيح النجاسة في السؤر حاصل على جميع
التقادير ولا يتوجه النقض بالمسئلة المذكورة على [illegible]

هذا التوجيه اذ ليس فيهما ما يقتضي ترجيح النجاسة كترجيح الحرمة
في مسئلتنا فينبغي ترك المسئلة اهدار الخبرين والرجوع
الى الاصل الذي هو الطهارة الحقيقية في الماء فان قيل
نجاسة الماء تثبت بحرمته وطهارته بحله فتعارض
الخبرين في نجاسته وطهارته تعارض في الحل والحرمة
والواجب فيه ترجيح جانب الحرمة كما في مسئلتنا قلنا بل
الواجب في تعارض خبري الحل والحرمة ترجيح جانب الحل
٥ واشار اليه فخر الاسلام في اصوله نقلا عن كتاب الاستحسان
وانما ترجيح الحرمة في تعارض النصوص لانها يحتمل النسخ فترجيح
الحرمة فيها عمل بالشبهة لجعل المحرم متاخرا ناسخا للمبيح ولم يعكس
احتياطا وتقليلا للنسخ بخلاف الخبرين اذ في ترجيح كل منهما تكذيب
للاخر مع تساويهما في جهات القبول فتعين تهاترهما والرجوع
الى الاصل وهو الحل وقد اشار شيخ الاسلام الى تكذيب ترجيح الحرمة
في اختلاف خبري الذبيحة على هذه الطريقة بان الثابت فيهما
قبل الذبح كانت الحرمة فانتفت بعد الذبح لتهاتر الخبرين كما انت
واعلم ان القياس شاهد لهذه الرواية فان الحمار كالكلب حيث
يقتنيان خارج البيوت التي هي مواضع الماء والطعام ويقربان
منها بربط الحمار كما هو المعتاد وان كان في الافنية يمنعه الدخول
فيها وربما يمنعه ضيق المداخل ايضا والكلب يعود دخول البيوت

والدخل

ويدخل المضايق ويصعد الغرف فهو اقدر على الشرب من
اواني البيت واشد بالمخالطة من الحمار فلما كان سؤره نجسا فسؤر
الحمار اولى قوله والبغل من نسل الحمار لما كان نص على تعارض
الادلة واختلاف الصحابة رضي الله عنهم في الحمار وسؤره لا في
البغل وان كان اختلاف القوم ايضا في موضع النسل صرح بكاف في
سؤر الحمار ويشهد له ان نص محمد رحمه الله على الطهارة انما وقع
فيه ولذلك افرد الشارح الشك في قوله ولبنه طاهر وعرقه لا
يمنع جواز الصلوة وان فحش تكرار سؤره وقد ذكر البغل ايضا في
الدعوى اراد في التعليل على انه يشارك الحمار في التفصيل المذكور
فيه بهذا الكلام الا انه يشكل بما ياتي في كتاب الاضحية من ان المولود
بين الاهلي والوحشي يتبع الام لانها هي الاصل في التبعية حتى اذا
انزى الذئب على الشاة يضحى بالولد فمقتضى هذه الرواية ان يكون البغل
المتولد من الرمكة تابعا لها ولا يشك في سورها عندهما لحل لحمها
وكذا عنده في الصحيح كما سياتي فلا يلزم من كون البغل من نسل الحمار
كونه بمنزلته مطلقا ويمكن تعليل الشك في سؤره بتعارض الادلة في
حرمته واباحته لانه ورد في الحديث حرمته صريحا والحديث
الوارد باباحة الفرس والحمار يقتضي اباحته قوله فان لم يجد
غيرهما اي غير السؤرين وانما لم يقل غيره باعادة الضمير الى سؤر البغل
والحمار لئلا يتوهم عوده الى سؤر واحد منهما كما في بعض الشروح السابقة

كما عرفت والمراد وجوب الضم بين التيمم والتوضي بالماء المشكوك
سواء كان سور الحمار والبغل ولم يرد انه لو وجد السورين ولم
يجد غيرهما يتوضأ بهما جميعا ويتيمم اذ الظاهر ان التوضي باحدهما
كاف لكونهما في حكم ماء واحد واما تعيين التيمم فيما اذا اشتبه عليه
الاناء الطاهر بالاناء النجس ولم يجد غيرهما فلان العجز عن استعمال الماء
الذي لا يتيقن بكونه طهورا يوجب التيمم كما في مسئلتنا لكن التوضي ههنا
يفيد الجزم لحصول الطهارة فاوجبناه احتياطا ولا يفيد التوضي
باحد الانائين في تلك المسئلة ذلك الجزم لجواز ان يكون المطهر هو
الاناء الاخر وفي التوضي بهما يتحقق العضو بيقين فيتعين التيمم ولا
يلزم ان في التوضي من مسئلتنا ترك الاحتياط من وجه آخر
باعتبار احتمال تنجس العضو لان الشك في الطهورية لا في الطهارة ولو
سلم فلا عبرة بهذا الاحتمال مع طهارة العضو في الاصل بيقين فالاخذ
بالجمع للاحتياط اولى قوله فاشبه الماء المطلق اي في عدم
جواز التيمم عند وجوده والظاهر انه لا يشترط في جواز التيمم تقديم
استعمال جميع هذا الماء ان كان كثيرا كافيا للتوضي مرتين او اكثر لانه
لما توضأ ببعضه لم يبق الباقي واجب الاستعمال بل صار كالمعدوم
قوله فيفيد الجمع دون الترتيب اي اذا كان المطهر احدهما كان
في الجمع فائدة الجزم بحصول الطهارة والخروج عن العهدة ولا فائدة
في الترتيب اذ المطهر ان كان الماء كفى التيمم تقدم او تاخر والعبرة للتوضي

وان كان هو التراب لغا التوضي في الحالين والعبرة للتيمم والمراد
بالجمع ان لا يخلو صلوة واحدة منهما لا الجمع بينهما في اداء واحد
حتى لو توضأ بهذا الماء وصلى ثم احدث فتيمم واعاد تلك الصلوة
جاز لان احد الادائين بطهارة قطعا قال بعض اهل التحقيق
ولا يلزم الكفر بكون احدهما بغير طهارة لان ذلك عند
التيقن بعدم الطهارة واذا كان الاداء بطهارة من وجه
فلا لانتفاء الاستخفاف بالدين حيث عمل بالشرع من وجه
وههنا كذلك اذ كل واحد من التراب والسور مطهر من وجه
فلا يكون الاداء بغير طهارة من كل وجه حتى يكفر ولذلك لا
يكفر الحنفي بالاداء بعد الفصد مثلا لمكان الاختلاف مع عدم
جوازه عندنا جزما فعدم الكفر في هذه الصورة لاحتمال الجواز
اولى واقول لا بد ههنا من زيادة تحقيق وتفصيل وهي انه
لو لم يبق من السور حين يتيمم قدر ما يتوضأ به فالاداء الثاني
بطهارة قطعا لكونه اداء بالتيمم مع عدم الماء والاداء الاول
يحتمل ان يكون بطهارة وبغيرها وح يظهر عدم لزوم الكفر لاحتمال
وجود الطهارة كما اذا صلى الحنفي بعد الفصد بل اولى كيف و
الشافعي رحمه الله يجزم بوجود الطهارة في هذا الاداء لكون سور
الحمار طاهرا طهورا عنده وهذا الخلاف يكفي في منع الاكفار و
اما اذا بقي او كان الاولية بالتيمم قبل الاداء بالتوضي مع كمال

الحدث بهما فيقوى الاشكال لان احد الاداءين بغير طهارة
على التقديرين قطعًا بلا شبهة بخلاف ما اذا صلى
الخنثى بعد القعود لعدم شبهة الخلاف فيه والجواب
ان المصلي لم يجزم في شيء من الاداءين لعدم الطهارة
بل لزم كون واحد منهما بغير طهارة قطعًا من غير تعيين
حتى لو تعمد هذا اللازم لا يستبعد اكفاره لكونه مستهزئًا
بالدين قوله وسؤر الفرس طاهر عندهما
لا شك انه طاهر طهور عندهما لكونه عنده كسؤر
الشاة وكأنه اكتفى بذكر الطهارة لاستلزامها
الطهورية في السؤر المبحوث عنه كما اشير اليه فيما
سبق فيكون طاهرًا طهورًا عنده ايضا بدلالة حرف
التشبيه كيف ولو كان طاهرًا غير طهور لكان اسوأ حالًا
من سؤر الحمار حيث لا يجب استعماله ويجب استعمال سؤر الحمار
وان كان طاهرًا مشكوك الطهورية لم يكن فرق بينه
وبين سؤر الحمار على اختيار المصنف رحمه الله لكن سوق الكلام ٨
يشعر بانتفاء اللازم حيث اثبت في سؤر الحمار ما يقتضي
النجاسة في الجملة وبنى الشك عليه ونفى ذلك في سؤر الفرس
فليتأمل وبهذا يظهر ان قوله في الصحيح نصًا لاحتراز عما روي
انه مشكوك كسؤر الحمار سواء كان الشك في الطهارة او الطهورية

ولا يرد

ولا يرد ان الشك في الطهورية يجتمع مع الطهارة ومن البين
افادته الاحتراز عن رواية الحسن عنه انه مكروه كلحمه
وهذه الرواية تناسب رواية النجاسة في سؤر الحمار وعن
رواية عنه ان الوضوء بغيره احب لانها تشعر بنوع
كراهة واطلاق الطهارة ينافيه والحاصل ان في سؤر الفرس
عن ابي حنيفة رحمه الله اربع روايات والصحيح كونه طاهرًا
غير طهور قوله فان لم يجد الا نبيذ التمر لما ناسب نبيذ
التمر في الجمع بين التوضي به والتيمم عند محمد رحمه الله سؤر
الحمار اورد حكمه ههنا وان لم يكن من الاسآر وحديث ليلة
الجن ما روي عن ابي فزارة عن ابي زيد عن عبد الله ابن
مسعود رضي الله عنه انه قال سألني رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليلة الجن ما في اداوتك فقلت نبيذ تمر يا رسول الله فقال
تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ منه وروي بمعناه عن ابي رافع
عن ابن مسعود رضي الله عنه وروى عن حنش الصنعاني
عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال خرج ابن مسعود مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم وساق الحديث بنحو ما سبق وقد طعن قوم
في الطريق الاولى وقال الترمذي ابو زيد مجهول وقال احمد
ابو فزارة مجهول وقيل كان نباذًا فوضع الحديث لترويج
سلعته واجاب آخرون بان هذا الحديث بهذا الطريق رواه

شريك كما ذكره الترمذي ورواه سفيان وجراح ابن مليح كما
ذكره ابن ماجه ورواه اسرائيل وقيس ابن الربيع وجعفر
ابن برقان وجرير ابن حازم وعلي ابن عابس كما ابو بكر ابن
العربي ولا يطلق لهؤلاء الائمة المشاهير ان يستندوا في الروايات
على مجهول فضلا عن متهم وابو فزارة راشد ابن كيسان العبسي
الكوفي الزاهد واتهامه بالزهد نيا فيما ذكر من الوقيعة
فيه ولو ثبت كونه نباذا فلعله كان يبيع نبيذا لا خلاف
في حله ولا حاجة الى وضع الحديث في ترويجه وابو زيد مولى
عمرو ابن حريث معروف بكنيته والجهل باسمه لا يضر اذ كثير من
الرواة الثقات يعرف بكناهم لا اساميهم وطعن الطحاوي في الطريقين
الاخرين بعد ما اسند الرواية الى ابي رافع وحسن بان الحجة عندي في
الطريقين لا يقوم على من يقبل الخبر الواحد فضلا عن شرط التواتر فيه
لكن لم يبين سبب الطعن وانه في ابي رافع وحسن او في غيرهما
من رجال ذلك الاسناد فهو كلام مجمل لا يلتفت اليه وقول الدار
قطني ان سماع ابي رافع عن ابن مسعود رضي الله عنه لم يثبت
معارض بقول غيره انه سمعه وغيره من كبار الصحابة كابي بكر وعمر
رضي الله عنهم وكان من اكابر التابعين ادرك الجاهلية والاسلام
اسمه نفيع وروى هذا الحديث بغير هذا الطريق عن ابن عباس
ابن الفضل عن الحسين ابن عبد الله عن معاوية ابن محمد عن الاعمش

عن

عن ابي وائل عن ابن مسعود رضي الله عنه وانكر قوم كون ابن
مسعود رضي الله عنه مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وردوا
انكار ذلك باسانيد متعددة عنه وعن ولده عبيد الله ولا يقال
لم يسمع ولده عنه شيئا فهذا الاثر منقطع لا يصلح حجة لان الاحتجاج
به من جهة ان عبيد الله مع تقدمه في العلم ومخالطته لخواص
والده لا يخفى عليه هذا الامر الذي فيه منقبة عظيمة له لكن يقال
النفي المروي عنها يحمل عدم المصاحبة حال مفاوضة الجن فلا تعارض
بلا ثبات الحكم في معناه المروي عن الثقات قوله حملا باية التيمم
يعني من جهة دلالتها على انتقال الوظيفة الى التيمم عند فقد الماء
المطلق فيتعين التيمم ههنا لان النبيذ ليس بماء مطلق وتسميته ماء
في الحديث ليس على الحقيقة كتسميته عما اذا الماشية مغلوبة بحلاوة التمر
والتمرة مستهلكة في رقة الماء وكيف يكون شيء واحد ماء و
غير حقيقته بل المراد انه مركب منهما ولو كان ماء حقيقة لم يترتب
استعماله على فقد ماء آخر اذ لا ترتيب بين جنس المياه وانما يجب
العمل بالآية لانها اقوى من الحديث باعتبار تواترها وكونه
من اخبار الآحاد او لانه منسوخ بها حيث ان نزولها عن ورود
وانما قال او وهو حرف الشك لانه لا معنى لاعتبار النسخ على تقدير
كونها اقوى فالواقع احدهما بل الحق ان الواقع كونها اقوى
والقول بالنسخ على سبيل التنزل وتسليم تساويهما في القوة وهذا

عند ابي يوسف رحمه الله اذ الشافعي رحمه الله لا يرى التناسخ بين
الكتاب والسنة **قوله** فلا يصح دعوى النسخ رد على ابي يوسف رح
لا على الشافعي رحمه الله كما ظن ولا على محمد رحمه الله لانه ما
ادعى النسخ بل تردد فيه قوله والحديث مشهور رد على الكل
يعني ليست الاية اقوى من الحديث بحيث يمتنع الزيادة به عليها بل
هو مشهور عملت به الصحابة كعلي وابن عباس وابن مسعود رضي
الله عنهم فجازت الزيادة به على الكتاب وانت خبير بان في جعله
مشهورا من الاشكال اذ الخلاف بين الرواة في ثبوته وطعن بعض
فيه ورد آخرين عنه من المشاهير التي لا يمكن انكارها ذلك
كيف يثبت الشهرة المشروطة بالتواتر في القرن الثاني وتلقي
الامة بالقبول وما يوهمه اللفظ من عمل جميع الصحابة به او كثير
منهم لا اقل لم ينقل وعمل المذكورين لا يكفي على ان الرواية على علي
رضي الله عنه من طريق حارث وهو كذاب قاله الشعبي وعن ابن
عباس رضي الله عنه من طريق عبد الله بن لهيعة وهو متروك كذا
في كتاب الاصطلام للسمعاني ولو ثبت كونه مشهورا فالعمل به في
مقابلة الاية انما يصح لو تأخر عنها وهو لم يثبت وما ذكر في الكتاب ب
ان ليلة الجن كانت غير واحدة لا يفيد الجزم بوجود ليلة جن مدنية
متأخرة عن الاية وبالجملة بناء المذهب على شهرة الخبر والزيادة به
على الكتاب مشكل والمجادلة في دليل المخالفين مستند الى ما لم يثبت

كونه

كونه مقابلا خالفه في المحيط لا يجري فالصحيح قول ابي يوسف رحمه الله
وهو مختار جمهور المحققين من المتقدمين والمتأخرين وروى نوح
الجامع رجوع ابي حنيفة رحمه الله اليه والاعتماد قوله لانه فوقه
اي لان الاغتسال فوق الوضوء اذ الجنابة اغلظ من الحدث
حتى حرم للجنب قراءة القرآن ودخول المسجد بخلاف الحدث فلا يجوز
اعتبار الاغتسال بالوضوء ولا الحاقه به على ان هذا الموضع ليس من
مواضع القياس اذ الاصل وهو جواز التوضي بالنبيذ معدول
به عن سننه وما يقال انه لما لم يرتفع الحدث بالتيمم مع وجود النبيذ
لا يرتفع الجنابة بالطريق الاولى فتعين الاغتسال مدفوع بانه
لا ملازمة ثم اذ ليس عدم ارتفاع الحدث بالتيمم عند وجود النبيذ
لضعف التيمم حتى يلزم منه عدم ارتفاع الجنابة بالطريق الاولى
بل القياس يقتضي ارتفاعهما بالتيمم لكن عدل عنه في الحديث لضرورة
النص الموجب للتوضي بالنبيذ ولا ضرورة في الجنابة اذ لا نص في جواز ب
الاغتسال به صريحا ودلالة فابقيت على قضية القياس **قوله**
والنبيذ المختلف فيه يعني على الوجه المذكور لان الخلاف لا يتأتى
في اصل الاختلاف اذا ما اشتد وصار مسكرا بالطبخ تختلف فيه
ايضا لكن على وجه آخر كما بين في الكتاب **قوله** جريا على قضية
القياس وقد يقال سائر الانبذة كنبيذ التمر من كل وجه فينبغي
ان يلحق به دلالة وان خالف القياس **باب التيمم** هو في اللغة

القصد وفي الشريعة طهارة مخصوصة سميت به آخذا من قوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا ولنظر الى اشتراط النية فيه عند الجمهور قوله
ومن لم يجد الماء والمراد بعدم وجدان الماء ههنا حقيقته لا
عدم القدرة على الاستعمال وان فسر به في الآية كما سيأتي
لقوله ولو كان يجد الماء خارج المصر مقيم خرج عنه للاحتطاب او
الاحتشاش او نحو ذلك لوقوعه في مقابلة المسافر وانما خص المسافر
وخارج المصر بالذكر لان عدم وجدان الماء حقيقة يتحقق في حقهما
غالبا وان جاز التيمم لفقد الماء لغيرهما على ما قال في الاسرار
ان من عدم الماء في المصر يتيمم كما في البر وقد يجعل ذكر خارج المصر
اشارة الى عدم جواز التيمم في المصر بفقد الماء وان جاز بسبب آخر
فيوافق ما قال الامام التمرتاشي رحمه الله ان من عدم الماء في
المصر لا يجزيه التيمم لانه نادر وفيه بحث لان المفهوم من ذكر
خارج المصر بعد المسافر عدم جواز التيمم بعدم وجدان الماء في
المصر للمقيم لكن كلام الامام التمرتاشي رحمه الله مطلق يتناول المقيم
والمسافر وتعليله بالندرة لا يفرق بينهما غاية الامر ان فقد الماء
في المصر للمقيم ربما يكون اشد ندرة ثم الاظهر في خارج الرفع عطفا
على مسافر والاشهر النصب عطفا على وهو مسافر اي على مجموع الجملة و
الواو على الجملة فقط والا لزم دخول الواو على الحال المفرد وهو
يجوز وهذا كما قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل

عطف

عطف على وانتم سكارى لان محل الجملة مع الواو النصب على الحال
كانه قال لا تقربوا الصلاة سكارى ولا جنبا وقد يجعل منصوبا بكونه
مفعولا فيه على انه بمعنى ظاهر البلد ونحا لغة قول النحاة انه لا يقال
زيد خارج الدار وداخلها او فوق البيت باضمار حرف الجر صرح بعض
الافاضل قوله وبين المصر ربما يشعر بان حين بينه غاية الى
خارج المصر لان اعتبار البعد عن المصر بهذا يناسب عن تردد في
جوازه ولا يبعد عنه كثير بعد وهو خلاف ظاهر الحال المسافر
فيكون تخصيص خارج المصر بهذا التقدير لكون الغالب قربه من المصر
الذي هو موضع الماء مع افادة هذا الكلام اعتبار هذا التقدير
في بعده عن الماء مطلقا وكذا في بعد المسافر عنه ويجوز بل يترجح
جعله راجعا الى من كيف يتيمم فيعم التقدير المسافر وخارج المصر ويكون
ذكر المصر مع ان الاظهر هو بين الماء اعتبارا لاول موضع من
مواضع الماء الذي يفارقه واعتدادا لظهور افادة الكلام حكم
ساير المواضع ثم تقدير الشرعي قد يمنع الزيادة فقط كمدة النفاس
وقد يمنع النقصان فقط كالنصاب وقد يمنعهما كتقدير ركعات الصلاة
وما لا يمنع شيئا منهما كقوله عليه السلام ولو الى عشر حجج لا يكون
تقديرا حقيقة فاشار بقوله او اكثر الى ان هذا التقدير لا يمنع الزيادة
فيمنع النقصان ومن جعله ما لا يمنعهما باقسامها تقدير حقيقة ثم زعم
ان ذكر الاكثر للدلالة على ان هذا التقدير من قبيل ما يمنع النقصان

دون الزيادة فقد سماها الا ان يأوله بانه اقتصار على ذكر الاكثر
وقد يستفاد منه ان من ظن المسافة ميلا او اكثر يجزيه التيمم وكذا
ظنها ميلا او اقل لا يجزيه وقد يجعل تاكيدا كما في تنجيه واحرى و
ليس بذلك قال المطرزي الميل في كلام العرب مدى البصر وكل ثلثة
اميال فرسخ وقال الامام التمرتاشي الفرسخ اثنى عشر الف خطوة
وقال ابن شجاع الميل ثلثة آلاف وخمسمائة ذراع الى اربعة آلاف
ذراع **قوله لقوله تعالى فلم تجدوا** تناول الآية بظاهرها
للمسافر سواء حمل السفر على المعنى اللغوي الاعم اعني البعد عن
العمران كما ذكر في التيسير وعلى الشرعي اعتبارا الى الفهم في
تخاطب اهل الشرع ولكن ينكشف الحال في تناولها لخارج المصر
بزيادة تفصيل وتحقيق فنقول وبالله التوفيق زعم الظاهريون
من اهل التفسير ان كلمة او في او على سفر بمعنى الواو اذ الجزاء اعني
فتيمموا ابدل على وجوب التيمم وهو تكليف وعلى قيامه مقام الوضوء
وهو تخفيف فلا بد ان يكون الشرط جامعا لما يناسب التحقيق من المرض
والسفر وما يناسب التكليف من الحدث والجنابة المشار اليها بالمجيء
من الغائط وملامسة النساء ضرورة ترتب الجزاء عليه ولا يتحقق
الا بجعل او بمعنى واو فعلى هذا الوجه ان حمل السفر على المعنى
اللغوي تناول الخروج عن المصر بظاهره وان حمل على المعنى الشرعي
تناوله بمعناه وهو كونه سببا لعدم وجدان الماء اي البعد عنه بحيث

لا يمكن

لا يمكن الوصول اليه الا بحرج اذ هو المعتبر في حق المسافر الشرعي
قطعا لا ان يكون بينه وبين الماء مدة السفر شرعا وذهب
المحققون الى ان الشرط جامع للامرين مع كون او على حقيقتها
بيانه ان المحوج بالذات فقد الماء اي عدم القدرة على استعماله
وله اسباب كثيرة تجمعه بالعرض والمرض والسفر وخوف
العدو والسبع والحبس في غير موضع الماء وفقد آلة الاستقاء
وغير ذلك فصرح بالمرض والسفر ونظم معهما الحدث والجنابة
في سلك واحد على اسلوب ذكر السفر عقيب المرض ثم رتب عدم
وجدان الماء على ما قبله بحرف الفاء وهو مجموع الاربعة المذكورة
على النسق واحدها هذا او لا يجنب بل لا يصح ترتيبه على الاخيرين
الا اذا اعتبر معا ونتم ما يقتضي اليه فكان في الكلام اشارة
الى وجوب سبب من اسبابه يقارنهما ففي هذا الوجه ان حمل
السفر على المعنى الشرعي دخل الخروج عن المصر في الاسباب المشار
اليها اجمالا ثم هذه الاشارة الاجمالية تحتمل وجهين احدهما
ان لا تتناول المرض والسفر المصرح بهما اولا على ما يقتضيه
كلمة او فيفيد التيسير بهذا الطريق اعتبار الحدث والجنابة مع
غير المرض والسفر قصدا ومعهما ضمنا لظهور عدم التنافي بين
الاسباب فصار كانه قيل ان كنتم مرضى او مسافرين ووجد
الحدث او الجنابة او كنتم محدثين او جنبين ووجد سبب آخر لا

اسباب عدم وجدان الماء والثاني ان يتناول السببين المصرح
بهما وغيرهما من الاسباب فيكون تعميما بعد التخصيص على طريقة ولقد
آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم كما ذهب اليه الاكثرون وكانهم
اكتفوا في التقابل المفهوم من كلمة او بكون المعطوف اعم من المعطوف عليه
ولا شبهة ان التعميم بهذا الطريق مفيد اعتبار الحدث او الجنابة مع جميع
الاسباب قصدا فتقييد المرض والسفر باحدهما في ضمن العموم وان لم
يصرح بالتقييد عند تخصيصهما بالذكر فصار كانه قيل ان كنتم محدثين
او جنبين ووجد بسبب ما من وجدان الماء سيما المرض والسفر هذا
كشف ما قال صاحب الكشاف في دفع الاشكال المشار اليه عن الآية
الكريمة من ان الله سبحانه اراد ان يرخص للذين وجب عليهم التطهير
وهم عادمون الماء في التيمم فخص اولا مرضاهم وسفرهم لانهم
المتقدمون في استحقاق بيان الرخصة لهم بكثرة المرض والسفر
وغلبتهما على ساير الاسباب ثم عم كل من وجب عليه التطهر واعوزه
الماء وانت خبير بان تعليل تقديم المرض والسفر بالكثرة والغلبة
على ساير الاسباب لا يصح لو اريد بالسفر المعنى الشرعي لان الخروج
عن المصر اكثر واغلب من السفر الشرعي بل من المرض ايضا وانما يصح
لو اريد به السفر اللغوي الاعم واما على تقدير حمله على المعنى الشرعي
فالوجه في تعليل تقديمهما كونهما اكثر افضاء الى ما يتسبب عنه عدم
وجدان الماء من الخروج عن المصر لا اغلب وجودا من ساير الاسباب

واما

وانما يصح كثرة افضائهما الى المتسبب على كثرة وجود الخروج عن المصر
لان مناط الحكم هو المتسبب لا ذات السبب فكان النظر الى حال المتسبب
وكثرة افضاء السبب اليه اولى ولقد اطنبت في هذا المقام لكن الطالب
الصادق يغتنم الفوايد ولا يبالي بطول الكلام قوله واختلف في
الحد ذكر في المحيط ان المتيمم اذا بعد عن المصر والمسافر عن الماء
جاز لهما التيمم واختلف في حد بعد المتيمم انه ميل او ميلان وهو رواية
عن محمد رحمه الله او فرسخ او كونه بحيث تقصر الصلوة ان كان مسافرا
او بحيث لا يسمع الاذان او بحيث لا يسمع الناس من اقصى المصر وكذا
اختلف في حد بعد المصر ففي محمد رح انه ميل وعن ابن زياد انه ميلان
ان كان الماء قدامه وميل ان كان خلفه او يمنة او يسرة حتى يصير ميلين
ذهابا وجيئا وعن ابي يوسف رحمه الله بحيث لو ذهب الى الماء وتوضأ
به يغيب القافلة عن بصره وعن الكرخي انه لا يسمع صوت اهل الماء وذكر
قاضي خان قول الكرخي في التيمم ثم قال فاذا كان هذا في المقيم فما ظنك
في المسافر وزاد صاحب البحر المحيط في المسافر رواية عن محمد رحمه الله
ورواية الفرسخ للخروج عن ابي يوسف وفي خارج المصر روايته الغلوة
عن الطريق غلوتين وفسر الغلوة بثلاث ماية ذراع الى اربعماية وذكر
قول الكرخي في خارج المصر كما فعله قاضي خان هذا تقرير الاقاويل و
المصنف مال الى اعتبار الميل وبين سبب الميل اليه بان الحرج يلحقه بدخول
المصر اي نظرا الى الغالب الذي يبنى عليه الاحكام بشهادة التجربة

فلا يكون واجدا للماء في المصر اذ المشروط في عدم وجدان الماء
لغة وعرفا لتعسر الوصول اليه لا لتعذره والماء معدوم حقيقة
اي ليس ههنا ماء آخر يعتبر واجدا له لغة او عرفا كما هو المفروض
في المسئلة بقوله ومن لم يجد الماء فيتحقق مجموع الامرين اعني
عدم وجدان ماء المصر اللازم من المقدمة الاولى وعدم وجدان
الماء الآخر المفهوم من المقدمة الاخرى بشرط جواز التيمم اعني
عدم وجدان الماء مطلقا فان قيل اللازم من هذا الدليل عدم
اشتراط ما فوق الميل لا عدم اعتبار ما دونه اذ ليس الحرج فيما دونه
صريحا في هذا الكلام ولا صحيحا في نفسه لظهور كون الاقل منه
لخطوات مثله في الحرج قلنا كانه جعل تخصيص الميل بذكر الحرج مشيرا
الى انتفاء الحرج فيما دونه واراد بالحرج ما يتفق على امر منضبط
ولا ضابط في الحرج الذي في الاقل من الميل بل المتعارف عند
الناس تقدير المسافات بالاميال بعد الفراسخ فظهر بهذا التقرير
بطلان التقدير بالميلين والفرسخ ونحو مما لا يشتمل على حرج ظاهر
غالب كالذي في ما يجوز به قصر الصلوة والفطر وغيرها لا ينضبط
كرمية السهم فانها تختلف باختلاف الرماة وكذا استماع الاذان
والنداء من اقصى المصر واصوات اهل الماء فانه يختلف باختلاف
المصوتين وتصويتهم وبغيبة القافلة عن بصر فانها تختلف بحسب
الامكنة وما روي في البحر المحيط من اعتبار الحرج في المسافر عند

يوسف

يوسف رحمه الله فلا تخصيص من هو المعتبر في خارج المصر ايضا
ولا نزاع فيه وانما الكلام فيما توجيه وتحصيله لا ينال ما يقتضيه
لا يلزم ان يكون بعد المسافة بل غيبة القافلة في نفسها حرج
فلا يضر اختلاف المسافات الموجبة لها باختلاف الامكنة
لانا نقول لا حرج فيها سوى ما يعرض لبعض ضعفة النفوس
من الوحشة لا عبرة بها كالتعب الذي يكون لبعض الكسالى
في السعي الى الماء القريب نعم لو كان فيها خوف بدني او مالي
يباح التيمم لكن لا لحيثية فقد الماء التي فيها الكلام **قوله و**
المعتبر المسافة دون خوف الفوت اي فوت الصلوة في
الوقت وهذا اللفظ باطلاقه ينفي ان يعتبر خوف الفوت
دون المسافة على عكس المذكور او يعتبر كل واحد منهما او يعتبر
مجموعهما ولا تعلق لما ذكر من الدليل بالاحتمال الآخر بل لم يلتفت
اليه سوق الاستدلال على اعتبار بعد المسافة وحصر الغرض
نفي الاحتمالين الاولين بل الاحتمال الثاني مما لا يعرف له قائل
والاهم ابطال الاحتمال الاول مذهب لزفر رحمه الله حيث
قال اذا كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجزيه التيمم
مع بعد المسافة واذا كان بحيث يصل اليه قبله يجزيه التيمم مع
قربها فهذا القول يقتضي عدم اعتبار المسافة وقد مر ابطاله
واعتبار خوف الفوت فابطاله بان التفريط اي التقصير بتاخير

الصلوة المؤدي الى فوتها في الوقت بالكلية قيل ويحصل
بالعصيان فيمتنع عن الترخص به رخصة له فان قيل لا منع من التاخير
مطلقا بل يستحب لعادم الماء بل يجب اذا كان طامعا في وجدانه
بل مطلقا قلنا لا خلاف في ان التاخير الفاحش مكروه وكفى به
تفريطا وعادم الماء انما يؤخر الى ما قبل وقت الكراهة حتى قال
بعض المشايخ انه لا يؤخر المغرب ومعنى الكلام ان خوف الفوت
قيل مع وجدان الماء لا يكون الا باخراء التاخير الداخل في حد التفريط فان
المؤخر ربما يكون معذورا ولا تفريط مع العذر قلنا بناء الحكم على ما
لا ينضبط من الاعذار النادرة لم يعهد في الشرع فان قيل من
اتلف الماء المحتاج اليه للوضوء في الوقت من غير حاجة ينبغي ان يتيمم
عندنا لما يشعر به اطلاق كون التيمم بعد الماء مع انه مفرط لتفويته
التمكن من الاداء بكمال الطهارتين ولهذا اوجب بعض الشافعية عليه الا
عادة الصلوة التي اداها بعد التيمم وجمهورهم على عدم وجوب الاعادة ة
فظهر ان التفريط لا يوجب الرخص غير انه يتاب بالحكم اجيب بمنع التفريط
في اتلاف الماء مع الملك المطلق للتصرفات ولا ذنب في الاستدلال
ان الخايف من الفوت القريب من الماء واجد له حقيقة قادر على
استعماله في الجملة وان لم يكن قادرا عليه في الوقت فلا يتحقق في حقه
شرط جواز التيمم وهو عدم القدرة على استعماله مطلقا فيجب عليه
الوضوء بالنص المقتضي له **قوله اشتد مرضه** بان يزيد المه

او يحدث

او يحدث في مزاجه فساد يبطؤ به برؤه او يزيد ضناؤه ولا
شبهة ان المرض يشتد فيتلف فاستغنى بذكر خوف الاشتداد
عن التعرض لخوف الامتداد وزيادة الضنا والتلف **قوله لما**
تلونا يعني آية التيمم فان عدم وجدان الماء فيها بمعنى عدم
القدرة على استعماله اي عدم التمكن منه بلا حرج كما سيأتي فيتناول
خوف الاشتداد لظهور الحرج فيه وكذلك يجوز به الافطار و
ترك الاركان من القيام ونحوه في الصلوة فاذا سقط به الفرائض
المقصودة فالوسيلة اولى وذهب القاضي ابو زيد وشيخ الاسلام
ابو بكر وكثير من علماء العراقيين الى ان عدم وجدان الماء يشترط
في المسافرين دون المرضى ورووا نصا عن ابن عباس رضي الله عنه
على ان المعنى وان كنتم مرضى فتيمموا وان كنتم على سفر فلم تجدوا
ماء فتيمموا وحينئذ يكون المرض مطلقا لكن خرج عنه ما لا حرج
فيه لصاحبه باستعمال الماء فبقي فيما وراءه على قضية الاطلاق و
يثبت به المدعى المذكور والحامل لهم على هذا التفسير وجوب العمل
بحقيقة اللفظ مهما امكن وظهور الادلة على عدم اشتراط فقد
ة الماء حقيقة في تيمم المرضى ونظر المصنف رحمه الله الى انتقاض الاطراد
على ضد المخرج باعتراف هؤلاء وجواز التحرز عند ظهور القرينة ومحمل
عدم الوجدان على عدم تيسر الاستعمال لظهور الشبهة بين العجز
عن الاستعمال وعند الواجد محافظة على اتساق الكلام ورعاية

لحق البلاغة اذ في الاستعانة من الحسن ما ليس في ذكر المطلق و
عدم اجرائه على الاطلاق سيما بدليل منفصل وذكر صاحب الكشاف
في معنى الآية ان عدم وجدان الماء اذا لحق في المرضى لعجزهم عن
الوصول اليه بسبب الضعف وفي المسافرين لبعده عنهم وفي المحدثين
واهل الجنابة لبعض الاسباب فلهم ان يتيمموا واراد بذلك حملهم
على عدم الوجدان في الكل على حقيقتهم اعني الاعواز وعدم الوصول
لكنه ليس شرطا في المرضى للاجماع فلا شبهة ما اشير اليه في الكتاب
قوله ولان الضرر اختلفوا في جواز التيمم عند خوف مرض الزيادة
على ثمن الماء بالتوضي فان لم يعتبر خلاف من لم يجوزه كالحسن البصري رحمه الله
على ما سيأتي كان هذا الكلام استدلالا بدلالة الاجماع وان
اعتبر كان الزاما على من جوزه بهذا الضرر ولم يجوزه بضرر زيادة
المرض كالشافعي رحمه الله وذلك لان هذا الضرر يرجع الى المال
وضرر زيادة المرض يرجع الى النفس والمال تابع للنفس مطلوب
لاجل الصرف في مصالحها وضررها فوق ضرره واذا كان الضرر الاولى
مبيحا للتيمم كان الضرر الاعلى مبيحا له بالطريق الاولى وانما استعمل ذلك
في الاشارة الى ضرر الزيادة على ثمن الماء مع قربه وهذا الاشارة
الى ضرر زيادة المرض مع بعده تنزيلا لما سبق الكلام له منزلة القرب
وما ذكر بتبعيته لا مقصودا بالذات منزلة البعيد واطلق الزيادة
على ثمن الماء ليصح على مذهب علمائنا والشافعي رحمه الله فانا نشترط

الزيادة

الزيادة الفاحشة وهو يكتفي بالزيادة اليسيرة فلا يصح
عليه نظرا الى هذا القول في غاية الظهور فان قيل
ضرر زيادة المرض يبيح التيمم لو كان محققا والكلام
في ان خوف زيادة المرض هل يبيحه او لا فلو لزم من اباحته
بالضرر الاولى المحقق اباحته بالضرر الاعلى المخوف فالاولوية
ممنوعة قلنا دفع الضرر المخوف اي المظنون ظنا غالبا من
اعلى مقاصد الاموال ومرافقها حتى ان من ظن جبنا ظن ضررا
يندفع به فقعد عنه عد شيئا مذموما فضرر زيادة المرض وان
كان مظنونا فوق ضرر زيادة ثمن الماء وان كان محققا
وبه يثبت اللزوم والاولوية قوله ولا فرق بين ان
يشتد مرضه بالتحرك او بالاستعمال لا يخفى ان استعمال
الماء يستلزم تحرك المستعمل واصابة الماء بما استعمل فيه
فقوله ان استعمل الماء اشتد مرضه يتناول الاشتداد
بالاستعمال من جهة التحرك كما في المشتكي ومن جهة
اصابة الماء كما في المجدور لكن جعل الاستعمال مقابلا للتحرك
في هذا الموضع ربما يشعر بانه حمل ذلك على الاشتداد
بالاستعمال من جهة اصابة الماء واراد بهذا الكلام تعميم
الحكم ودفع وهم اختصاصه بالاشتداد بالاصابة من
التخصيص بالذكر ويمكن ان يحمل شرحا لذلك القول وبيانا كما

لفنا وله الاشتداد بالجهتين ويدفع الاشعار المذكور بان
تخصيص الاستعمال ههنا بالاصابة لكونه من الفعل المبني للمفعول
على معنى مستعمليه الماء التي هي اصابته وهو لا يدل على تخصيص
استعمل مبنيا للفاعل بها ثم في نفس الاشتداد بالتحرك تفصيل
لا بد من التعرض له حتى لا يتوهم من ظاهر عبارة الكتاب انه يبيح
التيمم عند الكل على كل حال قال المصنف رحمه الله في التجنيس ان
العاجز عن التحرك ان وجد خادما او مالا يستاجر به معا وحبه
او كان بحضرته من اذا استعان به اعانه لا يجوز له التيمم ثم
نقل عن بعض مشايخه رحمه الله ان في الفصل الاخير خلافا فعند
ابي حنيفة رحمه الله يتيمم لعجزه عن التوضي اذ الانسان انما يعد
قادرا اذا تهيا له الفعل متى اراد وهذا انما يتحقق بالالة المملوكة
وعندهما لا يتيمم اذ الة الغير صارت باعانته كالته والمذكور
من تعرض الذخيرة ان الخلاف عند بعض رواة المذهب في
الفصول الثلثة ومنه يعرف المحيط وفي فتاوى قاضي خان انه
لا يتيمم عندهما ان وجد معينا عبدا او حرا ويتيمم عنده في الحر
رواية واحدة وفي العبد عنده روايتان ثم قال قاضي خان
رحمه الله وقيل ان كان المعين بعينه بغير بدل لا يتيمم عند الكل
وفي نظم الفقه وان اعانه ببدل يتيمم عند ابي حنيفة رحمه الله
قل الاجر او كثر وقالا ان طلب اكثر من ربع درهم يتيمم والا فلا
وقيل

وقيل الخلاف في ثلث درهم هذا كله اذا لم يخف الاشتداد بالحركة
لاجل التوضية وان خاف يتيمم مطلقا بلا خلاف **قوله واعتبر
الشافعي** رحمه الله خوف التلف اي تلف النفس او العضو او
منفعته ولا يخفى ان هذا الاعتبار يرده ما اقامه من الدليلين على
اعتبار خوف الاشتداد الا انه اكتفى ههنا بجعله مردودا بالنص لانه
ادخل في بيان ركاكته بمخالفته الدليل المتفق عليه وقال الرافعي
وغيره الا في خوف الاشتداد وزيادة الضنا طرق ثلثة اظهرها
ان فيه قولين اظهرهما وفي رعاية النواوي اصحهما جواز التيمم والطريقة
الاخرى الجزم بالجواز الثالثة الجزم بالمنع **قوله** ولو
خاف الجنب خوف البرد في غير المصر يبيح التيمم للجنب والمحدث
وفاقا وفي المصر لا يبيحه لهما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ويبيحه للجنب عند ابي حنيفة رحمه الله رواية واحدة وفي المحدث عنه
روايتان ففي رواية الاباحة في المحدث يكون هو والجنب سواء في
صورتي الخلاف والوفاق ووجه تخصيص الجنب بالذكر كون هذه
الحالة بالنسبة اليه اغلب والى المحدث اغرب وعلى رواية عدم
الاباحة يظهر فائدة التقييد بالجنب في الخلافية بتحرير محل النزاع الله
في الجنب دون المحدث ووجه الفرق بينهما على هذه الرواية ان المحدث
يحتاج الى ماء قليل يستعمل في اعضاء قليلة الانكشاف في الحر وجنب
البرد غالبا فهي اقوى على احتمال ما يمس الاعضاء الاخر ولا يشمله انه احتمال ع

اهل المصر على عدم اغاثة المسلم بذلك القدر من الماء
الحار او بما يستدفى به من ثوب ونحوه ويدفع اذى البرد
عن مثل تلك الاعضاء يكاد يعد لغاية ندرته من المحالات
ولا كذلك حال فافترقا ولا يخفى ان الدليل المذكور في الكتاب من
جهته وهو ان العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتبار ظاهر في
عدم الفرق بينهما والفقه فيه ان اطلاق النص مرخص التيمم
بكل عجز دفعا للتضاعف الواجبات وقضاء لحق الوقت فتنزيل العاجز
منزلة القادر لعلة ندرة العجز وشذوذه تعليل في مقابلة النص
وتاويل له بما لا يصلح داعيا الى صرفه عن الظاهر وبهذا تخرج الجواب
عن هذين النوادر وبناء الحكم على الغالب في كثير من المواضع كالاعذار
العذر النادر الدافع للتفريط في تاخير الصلوة الى ان كاد فوت
الوقت بالتوضي على ما سبق واعلم ان صاحب المحيط بعد ذكر الخلاف
في الجنب قال وكذلك المحدث كذا ذكره شيخ الاسلام وذكر شمس الائمة
الحلواني رحمهما الله ان المحدث يتوضا ولا يتيمم بالاجماع هذه عبارته
وهي مشعرة لوجوب التوضي في الحال وظاهر انه مع خوف الهلاك
او المرض في غاية الصعوبة والاشكال والشرع لم يرد بمثل هذا التكليف
الشاق بل ياتي ما هو دونه في الحرج بالاتفاق محمولة على انه يتوضاء
عند زوال الخوف ويصلي متوضيا ولا يتيمم في الحال ليصلي بالتيمم والحاصل
ان عوض من لم يجوز التيمم لخوف البرد في المصر ينبغي ان يكون الامساك

عن الصلوة وتاخيرها الى اوان زوال الخوف وعلى هذا يرد
الاعتراض بمسئلة المحبوس في مكان طاهر فانه في قولهما وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله آخرا يتيمم ويصلي من جهة العجز الحقيقي رعاية
لحق الوقت ثم يقضي الصلوة من جهة القدرة الحكمية تفريغا للذمة
وههنا يجب رعاية حق الوقت في الجنب والمحدث عندهما ولا في المحدث
عنده في احدى الروايتين مع ان جعل العاجز الحقيقي قادرا كما جمع
المسئلتين ولعل الفرق ان العجز في مسئلتنا لم يعتبر اصلا لان احتمال
القدرة لم ينقطع بالكلية اذ الاجماع من اهل مصر على الامتناع عن
قضاء حاجة المسلم بشيء يسير مستبعد جدا فعسى ان يكون الخائف
مقصرا في الطلب ان زعم انه بالغ فيه واستقصى بخلاف المحبوس فانه
عجز محقق لا شبهة فيه فاعتبر في رعاية حق الوقت ولم يعتبر في
سقوط الواجب لانه ليس من جهة صاحب الحق بل بصنع العباد و
قال بعض المشايخ هما اجابا في مكان لا يوجد ماء الحار اصلا فلا خلاف
في الحقيقة وعلى هذا كان الجنب والمحدث عنده سواء. **قوله والتيمم**
ضربتان ذكر الضربة وان جاز الوضع بدله وهو الملفوظ
في الاصل لانها افضل باعتبار ورودها في الحديث وتوارثها
وكونها ابلغ في دخول التراب بين الاصابع والضربة واحدة
لا يكفي عندنا كما لا يكفي الواحد لاقامة وظيفة الوجه واليدين
جميعا بل لا بد من العدد واما التثنية فليست بضربة لازب

فان من زاد يجوز تيممه لكن اخطأ السنة الا اذا لم يدخل
التراب بين الاصابع بالضربتين فياتي بضربة ثالثة لتخليلها
واليه اشير في المحيط لا يقال ينبغي ان يجب تثليث الضربة
للوجه واليدين كتثليث الغرفة لانا نقول ضربة اليدين
في حكم الضربتين وذهب بعض المشايخ الى ان مسح المتيمم بعد
الضربة التي اعترض عليها الحدث لا يجوز لانها من التيمم بدلالة
ظاهر الحديث والحدث ينقض بعضه كما ينقض كله وقيل يجوز
كالغسل للوضوء بعد الاغتراف الذي اعترض عليه الحدث
فالضربة على هذا القول ليست مقصودة بذاتها والاخبار
عن التيمم لتوقفه عليها غالبا وهو يلائم قول من اوجب استعمال
بعض الصعيد والاوفق بقول من اكتفى بالضربة هو الاول
والحديث حجة على من جعل التيمم ضربة واحدة وهو قول جماعة
من اهل الحديث او ثلث ضربات وهو قول ابن سيرين او الى
الرسغين فقط وهو قول الشافعي رحمه الله في القديم وبعض اصحا به
انكر هذه الرواية عنه او الى المنكبين وتنسب الى الزهري وقال
الخطابي لم يختلف احد من العلماء في انه لا يلزم مسح ما وراء المرفقين
وقد ورد في بعض الاخبار مسح اليدين الى انصاف الذراعين
ولم يشتهر له قائل وان نسب في بعض كتب اصحابنا الى مالك رضي الله عنه
والكلام في عشكات العرف المذكورة والفرق بين القوى منها

والضعيف

155

والضعيف مما لا يحتمله المقام قوله لقيامه مقام الوضوء يعني
فيجب استيعاب وظيفة الوجه واليدين فيه كما يجب في الوضوء وهذا
قرينة على ان الباء في بوجوهكم في آية التيمم صلة ليست كالباء في برؤسكم
في آية الوضوء وكذا قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليدين
وانما قال في ظاهر الرواية لما روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
وجوب مسح الاكثر اقامة له مقام الكل اذ في الممسوحات لا يجب
الاستيعاب كما في مسح الخف والرأس لكن لا يخفى ان ذلك ليس لكونه
مسحا بل بفعل النبي عليه السلام في الخف وبدخول الباء العارية
عن قرينة كونها صلة على المحل في مسح الرأس وكلاهما منتف في
التيمم قوله والحدث والجنابة فيه سواء اراد الاستواء في
جواز التيمم لا في كيفيته وان ثبت الاستواء فيها ايضا لان
الدليل يطابق الاول وجاء منعه للجنب والحائض والنفساء عن
عمر وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما وروي رجوعهما
عن ذلك ذكره النواوي في شرح صحيح مسلم ولم يذكر في شرح
السنة الا رجوع عبد الله رضي الله عنه وحكي المنع عن ابراهيم
النخعي ايضا لكن انعقد الاجماع بعدهم على الجواز وهو يرفع
الخلاف المتقدم قوله من جنس الارض التي تترمد بالنار كالشجر و
النبات او الذائب منها كالذهب والفضة والحديد ليسا من
صنف الارض اذ لا يتناولها اطلاق اسم الارض عرفا وكذا

الذائب بالماء وهو الملح في الاصح وقيل الجبلي من جنس الارض
دون غير الجبلي لكونه من الماء قوله اي ترابا منبتا هذا التفسير
يلائم قول اسحق ابن راهويه رحمه الله فانه يشترط الانبات
ولا يجوز التيمم بالسبخ الذي لا ينبت اصلا والشافعي رحمه الله جوزه به
برواية الثقات من اصحابه وكذلك اطلق المص رحمه الله لفظ التراب
في تقرير مذهبه فينبغي ان يجعل المنبت على رايه صفة مؤكدة للتراب
لا مخصصة ويدعي في السبخ الغير المنبت نوع الانبات في الجملة كما ذكر
في الاسرار لكونه من جنس التراب المنبت بخلاف الجص والنورة وغيرهما
لكونهما اجناسا اخر غير التراب الذي من شانه الانبات وفي الاسرار
وغيره عن ابن عباس رضي الله عنه ان الصعيد الطيب تراب الحرث
وهو قريب مما في الكتاب غير انه ليس نصا في تفسير الصعيد بالتراب اذ
يكفي فيه كون الطيب المنبت وان كان الصعيد وجه الارض وفي
المبسوط فيه ان الصعيد الطيب هو التراب الخالص وفي شرح السنة
عنه ان الصعيد هو التراب من غير تعرض لمعنى الطيب وفي بعض الكتب
عنه وعن ابن عمر رضي الله عنه ان الصعيد الطيب هو التراب الطاهر
والحاصل ان الخصم بين تفسير الصعيد بالتراب سواء كان الطيب بمعنى
المنبت او الطاهر او الخالص وبين تفسير الطيب بالمنبت سواء كان الصعيد
بمعنى التراب او وجه الارض فلا بد من في رده من تغيير تفسير به عما
ذكر في الكتاب قوله ولهذا ان الصعيد اسم لوجه الارض اي ترابا كان

او

156

او غير تراب بنقل الثقات من علماء العربية كثعلب والزجاج و
الاصمعي وغيرهم واستدل عليه ثعلب بقوله تعالى فتصبح صعيدا
زلقا كذا ذكره الجوهري وقال الزجاج لا اعرف فيه اختلافا بين
اهل اللغة وما في الكتاب من انه سمي به لصعوده مروي عن الاصمعي
فعيل بمعنى فاعل قد يجيء بمعنى مفعول لانه يصعد عليه فان قيل
لا عبرة بقول هولاء في مقابلة كلام حبر الامة وترجمان القرآن
قلنا نعم لو ثبت يحمل صرف المطلق الى بعض معيداته بدليل
لاح له ولم يظهر لنا ذلك الدليل فلا نزيد به اطلاق الكتاب
الذي لا ينافي ومه خبر الواحد فضلا عن الاية قوله والطيب يحتمل
الطاهر لانه اليق بمقام الطهارة الذي نحن فيه بدليل قوله تعالى ولكن
يريد ليطهركم بل لا يليق الحلال والمنبت بهذا المقام فلا وجه
لحمل عليهما بخلاف قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى
والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فان الاول نسب بالحلال
والثاني بالمنبت بدليل الخبر فحمل عليهما على الطاهر الذي حمل عليه
آية التيمم لانه يناسبهما والتحقيق ان طيب البلد خلوصه عن شوب
ما يخل بانباته كما هو في الارمل والخبث كونه ارضا سبخة مشوبة
بالملوحة المانعة عن انبات ما ينتفع به فالطيب في صفة البلد يرجع
الى معنى الطاهر لكن الطهارة بهذا الوجه لا يلائم آية التيمم بل الملائم
بها الطهارة عن النجاسات الشرعية قوله او هو مراد عطف من حيث

المعنى على قوله لانه اليق اى الطاهر مراد بالاجماع فلا يكون
غيره مرادا اذ المشترك لا عموم له وهذا مبنى على ذكر الفقهاء من
ان الطيب مشترك لفظا بين الطاهر والمنبت والحلال فان قيل
ان اريد ان الطاهر مراد من الطيب فهو منازع لكنه لا يجمع عليه
وان اريد انه مراد فى التيمم بمعنى كونه مشروطا معتبرا فيه فهو لا
يستلزم ان يكون مرادا فى آية التيمم بلفظ الطيب اذ لا يلزم من
موافقة الحكم للدليل ارادته منه قلنا موافقة الحكم للدليل ظاهر
فى ارادته منه وان لم تكن مستلزمة لها والظهور كاف قوله لاطلاق
ما تلونا يعنى قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فانه ساكت عن اشتراط
تعلق الغبار فيتناول الحجر الصلد الذى لا غبار عليه بل التراب الصلب
الذى لا ينفصل عنه شئ فان قيل ذكر فى سورة المائدة فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه وهو يوجب استعمال شئ من الصعيد اذ
كلمة من ظاهرة فى التبعيض فيحمل المطلق عليه للاطباق على الحمل
فى مثل هذه الصورة اجيب عنه بوجهين احدهما ان الضمير للحدث
وكلمة من للسببية قليل وقطع الضمير عن الاقرب الى الابعد بعيد
والجمع بين كلمة منه بهذا المعنى وبين الفاء المفيدة لترتيب المسح على
المجئ من الغائط او ملامسة النساء تكرار والثانى ان الضمير للصعيد
ومن لابتداء الغاية فيفيد ما سكت عنه الآية الاخرى اذ حقيقة
دلالتها عليه من وجوب الصاق آلة المسح بالصعيد ولا يلزم منه

وجوب

وجوب الصاق شئ من الصعيد بها واستبعد صاحب الكشاف
هذا المعنى ايضا ادعاء ان العرب لا يفهم من مسحت برأسى من الدهن
ومن الماء الا معنى التبعيض لكن قدماء الشيوخ من اهل الاتقان و
الرسوخ لم يستبعدوه وجعلوه بالقبول احرى لكونه اوفق بالاطلاق
الذى فى الآية قوله وكذا يجوز بالغبار التيمم بالغبار المرتفع بالريح
او نفض الثوب مع جائز عندهما مطلقا وعند ابى يوسف رحمه الله
بشرط العجز عن التراب فى رواية وعنه وعن الرمل فى رواية اخرى
فقوله مع القدرة على الصعيد اشارة الى نفى مذهبه فان قيل ان
اريد بالصعيد كما فسر به ابو يوسف رحمه الله لم يناسب ذكره
فى تفسير قوله وان اريد به وجه الارض لم يحصل الاشارة الى نفى
قوله فانه لا يشترط العجز عن وجه الارض مطلقا بل عن التراب فقط
او عنه وعن الرمل لا غير قلنا نفى اشتراط العجز عن وجه الارض
يتضمن نفى اشتراط العجز عن التراب والرمل ويكفى فى الاشارة بهذا
القدر فان قيل ح يشعر هذا الكلام بعدم كون الغبار من الصعيد
بمعنى وجه الارض فلا يجوز التيمم به عندهما لنصهما جوازه على الصعيد
بهذا المعنى قطعا قلنا لم يرد بالصعيد ههنا وجه الارض مطلقا بل
مقيدا بالخلوص عن امتزاج الغير وعدم كون الغبار من الصعيد الخالص
لكونه مخلوطا بالهواء لا ينافى جواز التيمم لجوازه بالتراب المختلط بالرماد
ونحوه اذا غلب التراب فان قيل اشتراط غلبة الصعيد يستلزم عدم

جواز التيمم بالغبار لان التراب فيه مغلوب بالهواء بدليل
صعوده عن مركزه الى محل الهواء قلنا بعد استقراره على البد
لا يبقى كذلك ولما نظر ابو يوسف رحمه الله الى تركب الغبار من
التراب والهواء حكم بانه ليس من التراب المطلق ولذلك يجدد له
اسم آخر كالنقع والغبار فيجوز التيمم به حال الاضطرار دون
الاختيار فان قيل حمل لفظة الصعيد في الآية على التراب المطلق
ينبغي ان لا يجوز التيمم بالغبار في الحالين كما هو رواية عنه وان
حملها على التراب المطلق المتناول للتراب من وجه ينبغي ان يجوز
التيمم به فيهما قلنا لعله حملها على التراب وجوز التيمم بالغبار حال
الاضطرار بدليل آخر وقد روي ان عمر كان مع اصحابه في
سفر فمطروا بالجابية فامرهم ان ينفضوا سروجهم ولبودهم ويتيمموا
بغبارها ولا يعرف الا سماعا اذ نصب الابدال بالرأي ممتنع فيثبت
عنده الاثر جواز التيمم بالغبار حالة الاضطرار المشار اليها فيه
بكونهم في ردغة حيث لا يجوز التيمم بالطين الرطب وفاقا في
رواية الحنابل وان نقل في المحيط اختلافا عن رواية المذهب
في ان هذا قول الكل او قول من شرط استعمال شيء من الصعيد
والصحيح في هذه الخلافية قولهما لان الغبار تراب وان صار رقيقا
بمداخلة الاجزاء الهوائية فيجوز التيمم به كالتراب الخشن وتبدل
الاسم لا يقتضي تبدل الجنس لجواز كونه باعتبار اختصاص هذا

النوع

النوع بصفة كما سمي التراب الذي تداخله الاجزاء المائية
بالثرى مع انه تراب مطلق بلا شبهة واما كون التراب
في الغبار مغلوبا بالهواء فقد عرفت جوابه وعند ذلك
يتحقق ان التيمم بالغبار تيمم بما لا شبهة في كونه ترابا محمولا
عليه هذا الاسم حقيقة وما ذكر في الكتاب انه تراب رقيق
ناظر الى هذا التحقيق والا كيف يكون المركب من التراب
والهواء ترابا سيما عند غلبة اجزاء الهواء **قوله** ولنا انه
ينبئ عن القصد قد سبق الاعتراض عليه بان التيمم لا ينبئ عن
قصد رفع الحدث اذ استباحة الصلوة على ما هو المراد بالنية
المفروضة في التيمم فلا يرد الدليل على الدعوى واجيب بان
التقدير فتيمموا صعيدا طيبا لاجل الصلوة اذ وقوعه في حيز اذا
قمتم الى الصلوة يقتضي ذلك فيكون المامور به تيمم الصعيد للصلوة
وهو يوجب قصد الصلوة وفيه بحث لان ذلك المقدر على تقدير
كونه قيدا للمامور به فيفيد وجوب قصد الصلوة من غير مدخل
للفظ التيمم فيه اذ قصد الصعيد لاجل الصلوة لا يتحقق الا في
حال قصد الصلوة ضرورة فالواجب بمقتضى هذا الكلام على ذلك
التقدير قصدان احدهما بالصعيد وينبئ عنه لفظ التيمم والآخر
بالصلوة ويفهم مما قدر وليس هنا قصد واحد متعلق بالصعيد
والصلوة جميعا بلا شبهة الا يرى ان يكون المقدر حينئذ

للمأمور به مطبقون على ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم ايجاب للغسل المنوي وان لم يكن فيه لفظ
النية ويعتذرون عن عدم التيمم بترك هذا الواجب ان
المقصود هو الطهارة فاذا حصل بالغسل الغير المنوي يكون
الماء مطهرا بطبعه سقط الامر كالمأمور بنصب السلم لصعود
السطح يسقط عنه الامر اذا صعد بطريق آخر **قوله** او جعل
طهورا قال بعض المشايخ رحمه الله في تقريره ان تقرير الكلام فتيمموا
صعيدا طيبا لاجل الصلوة لما تقدم من انه مبني على قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة وهذا يقتضي جعل التيمم طهورا في حالة مخصوصة
وهي حالة ارادة الصلوة المفهومة من ذلك التقرير فلا يكون
طهورا في غير تلك الحالة المنصوص عليها وطهوريته غير معقولة
بخلاف الماء فانه طهور بنفسه فلا يلزم من جعله طهورا في حالة
ارادة الصلوة اختصاص طهوريته بها وانت خبير بان صريح
اذا قمتم يكفي في الدلالة على المقصود اعني جعل التيمم طهورا في
حالة مخصوصة اذ المراد بالقيام الى الصلوة ارادتها وارادتها
القيام اليها كما اشرنا اليه في تقرير هذا الوجه في باب الوضوء
فجعل هذا المذكور قرينة على مقدر واستفادة المقصود من ذلك
المقدر تطويل للمسافة فان قيل مقتضى الوجهين ان لا يصح التيمم بنية
الطهارة لانه ليس لاجل الصلوة وفي حال ارادتها قيل الطهارة ان
شرطت للصلوة وشرط لا باختها فكانت نيتها نية الصلوة هكذا ثم

اعلم

القيد على ح

اعلم ان قيد اذا قمتم الى الصلوة مذكور في آية التيمم في سورة
المائدة دون سورة النساء لكن حمل المطلق على المقيد لاتحاد
الحكم والحادثة ودخول الحكم في صورة الاثبات **قوله هو الصحيح**
من المذهب احترازا عما قال ابو بكر الرازي من وجوب تعيين
الحدث او الجنابة في نية التيمم لانه لهما بصفة واحدة فلا بد من
التمييز قلنا تيمم الحدث يكفي للجنابة وبالعكس اذ الشرط يعتبر وجوده
لا غير كما يكفي التيمم بنية الفرض لاداء النفل ونيته الظهر لاداء
العصر وعلى العكس **قوله** يريد به الاسلام قيد به لانه لو لم
يتيمم يريد به الصلوة ونحوها لا يصح تيممه بالاتفاق وفرق ابو يوسف رح
بينها وبين الاسلام بكون الكافر اهلا له دونها فاعتبر نيته
دون نيتها ولاشتهار هذه القضية اعني صحة الاسلام من الكافر
دون فروعه مع سبق التنبيه عليه بعرض الكلام في الاسلام
المنبئ الى انتفاء الحكم في غيره لا ينبغي ان يتوهم صحة تيمم الكافر
للصلوة من قوله في تعليل ابي يوسف رحمه الله لانه نوى قربة
مقصودة بناء على المشاكلة ولا من قوله في تعليلهما والاسلام
قربة يصح بدونها بناء على المقابلة والضمير في قوله لانه ليس بقربة
مقصودة يرجع الى كل واحد من دخول المسجد ومس المصحف وعدم
جواز الصلوة بالتيمم لاجلهما قول العامة خلافا لابي بكر ابن سعيد
البلخي **قوله** الا في حال ارادة قربة اه مع ان المذكور في الفقه

هو الصلوة مبني على الحاق غيرها من القرب التي بتلك الحيثية وانما
جعل سجدة التلاوة قربة مقصودة ههنا لعدم كونها وسيلة الى
قربة اخرى كمس المصحف ودخول المسجد ونفي كونها قربة مقصودة
لعدم القصد الى هيئة السجود لذاتها بل لاشتمالها على التواضع المحمود
الموافقة الاخيار ومخالفة الاشرار ولذلك ينوب الركوع منابها
فلا تنافي بين الكلامين لعدم توارد الاثبات والنفي على محل واحد
واما الاعتراض بان التيمم بنية الطهارة صحيح مع انها ليست قربة
مقصودة فقد اشير الى جوابه **قوله** وان توضأ لا يريد به
الاسلام الحكم لا يختلف ان اراد به الاسلام ايضا لكن لما جوز
ابو يوسف رحمه الله تيمم الكافر بشرط ارادة الاسلام اشير الى
ان هذا الشرط غير معتبر عنده في التوضي حتى لو توضأ نصراني لا يريد
به الاسلام ثم اسلم يكون متوضيا باتفاق اصحابنا رحمهم الله وعسى
ان يتوهم من هذا الكلام اختصاص خلاف الشافعي رح بصورة عدم
ارادة الاسلام لكن الحكم بعدم جواز التيمم والتوضي من الكافر
في كتب مذهبه قوله لان الكفر ينافيه اشار كثير من المشايخ
رحمهم الله الى ان المنافاة باعتبار كون التيمم عبادة كما لا يجوز
الصلوة مع الكفر المنافاة ويبطل بالطاري حتى يؤمر المرتد باعادتها
ان اسلم في الوقت كذلك التيمم وفي مبسوط شيخ الاسلام ابي بكر قالوا
هذه المسئلة من زفر رحمه الله مبني على رواية عنه ان التيمم لا يصح الا

بالنية

بالنية وزفر يرى صحته بدونها فعلى هذا لا يبطل بالردة عنده
كالوضوء ولما جزم المص رحمه الله بان زفر لم يوجب النية في
التيمم وابطله بالردة اقتضى سوق كلامه الجمع بين المسئلتين
فذكر بعضهم في وجهه بعد تعليل المنافاة بكون التيمم عبادة
ان الكلام في التيمم المنوي اذ لا يتاتى الخلاف المذكور في غير
المنوي ضرورة امتناع القول بكونه صحيحا بعد الارتداد عندنا
وان منعنا صحته بعدم النية لا بالارتداد بل ينبغي ان يكون
صحيحا عنده اذ لا يضر عدم النية فيه ويشعر هذا الوجه بان
الردة لا تنافيه وفيه نظر لان الكفر ينافي التيمم المنوي من
حيث كونه منويا لا من حيث اصله فهذا لا يقتضي بطلان اصله
بالردة بل بطلان صفة العبادة المبنية على النية كما هو
قول الجمهور الا يرى ان الوضوء المنوي لا يبطل بالردة و
فاقا والاقرب ما يقال ان الكفر ينافي التيمم مطلقا لانه طهور
تعبدي اعتبر مع الاسلام لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم
ولتقييد الاية الكريمة في سورتي النساء والمائدة لخطاب المؤمنين
فلا يعتبر مع الكفر حيث يجب في التعبديات اتباع الموارد والنصوص
على ان تخصيص المسلم في طهوريته كما ورد به الحديث مشعر بانه شرع
للتنفس عن عهدة التكاليف التي تتوجه الى المسلم من حيث اسلامه
ويتوقف على الطهارة والاشعار في سورة المائدة بكون شرعيته

للخروج عن عهدة التكليف بالصلوة ط اذ لا يخفى على ذكى مشكلة
ومن البين ان فيما يرجع الى ذلك فضل كلام وعبث كعقل البهائم
فثبت ان الكفر منافى التيمم منويا كان او غير منوى الا ان الخلاف
المذكور في المنوى اذ هو الذى يصح عندنا قبل الردة ويبقى على الصحة
بعدها ولا خلاف في بطلان غير المنوى وانما الخلاف في ان بطلانه
بالردة فلا يثبت فيهما او بعدم النية فلا يقتصر على ما بعدها **قوله**
ويستوى فيه الابتداء والبقاء اى يستوى في الكفر ابتداء
التيمم وبقائه لا يقال في الابتداء الدفع وفي البقاء الرفع والدفع
اسهل من الرفع فكيف يستويان لانا نقول لا فرق بين الدفع والرفع
في صورة التنافى اذ مناط الدفع فيها امتناع اجتماع المتنافيين و
هو يوجب الرفع ايضا مثلا لو كان الكفر منافيا التيمم فلو حصل الكفر
جزما ويقينا لا بد ان يدفع به التيمم اى لا يفيد حصوله ان حصل
بعده ويرتفع به اى يحكم بانتقاضه ان حصل قبله ونظير المحرمية
فانها ان سبقت على النكاح وان سبقت به دفعته فاعتداد المحرمية
التى توجبها ما يتصور تقدمه على النكاح تارة وتأخره عنه اخرى
كالرضاع فانه قد يحصل بعد الحق بان يكون الزوجان صغيرين
فترضعهما امرأة وكمطاوعة المرأة بعض اصول رجل او فروعه
والمنافاة في كون المحرمية نظير الكفر بالفرق بينهما حيث يتقدمها
المحلية وبه الاهلية ساقطة لاشتراكهما في المنافاة التى هى علة

استواء البقاء والابتداء كما اشير اليه تمام التفريع في قوله ويستوى
نعم لا شبهة ان الا شبه بما نحن فيه الكفر في باب الصلوة كما سبق
والحدث العمد فيه واما الحدث السابق فلم يعتبره الشرع منافيا
للصلوة حيث جعله دافعا لا رافعا بدليل قوله عليه السلام من قاء
او رعف في صلوته الحديث **قوله ولنا ان الباقى** يعنى لا معنى
لبقاء التيمم الا بقاء صفة الطهارة الحاصلة به والكفر لا ينافى الطهارة
ولذلك لا ينافى الوضوء ابتداء وبقاء فلا ينافى التيمم الا في بقاء
صفة الطهارة الحاصلة والكفر ينافى الطهارة ولذلك لا ينافى الوضوء
بقاء وانما ينافيه ابتداء لعدم النية المشروطة في ابتدائه دون
بقائه فان قيل الردة تحبط الاعمال فيبطل بها الوضوء والتيمم اجيب
بانما تحبط وصفا لعبادة في الاعمال لا انفسها والوضوء يستغنى عنه
في ابتدائه وبقائه بخلاف الصلوة فانها بدون هذا الوصف لغو حيث
لم يشرع الا للتعبد بها فبعدها ان اسلم في الوقت لا يبقى سبب
الوجوب في حقه حال الاهلية وعدم الاعتداد بما ادى فلا يعيد
ان اسلم بعد الوقت لان الاسلام يهدم ما قبله وكذلك
جعل التراب طهورا لمسلم وتقرير الآية المرخصة في التيمم بخطاب
المؤمنين يقتضيان عدم تأثير في الطهارة بالكفر المقارن لا عدم
بقاء اثره بالكفر الطارى وما ذكر من ان المنافى للشئ يستوى فيه
الابتداء والبقاء ليس على اطلاقه بل المنافى للشئ ربما ينافى ابتداءه

وبقائه معًا كالمحرمية في باب النكاح فانها توجب الحرمة المؤبدة
المنافية لغرض شرعية النكاح بقاءً وابتداءً وهو التمكن من
الاستمتاع وربما ينافي ابتداءه لا بقاءه لاختصاص العلة الموجبة
للتنافي بالابتداء كما في الكفر مع التيمم على ما سبق بيانه ولا يلزم
من التنافي ابتداءً التنافي بقاءً لما ذكرنا من ان في الابتداء الرفع
وفي البقاء الدفع وربما يقوى شيء على دفع الغير دون رفعه
لان الدفع اسهل وانما اعتبر الكفر المعترض على التيمم بالكفر المعترض
على الوضوء حيث قال كما لو اعترض على الوضوء رعاية لكمال التناسب
والمشابهة من جهة الاشتراك في الاعتراض وعدم الدفع والا
فاعتباره بالكفر المقارن للوضوء صحيح ايضا كما اشرنا اليه الى جعل
عدم منافاة الكفر للطهارة في الوضوء بالدفع مستلزمًا لعدم منافاته
لها في التيمم بالرفع ولا شبهة في صحته لان ما لا يقوى على الدفع
الادنى لا يقوى على الدفع الاعلى بالطريق الاولى قوله
فاخذ حكمه يعني في الانتقاض بنواقضه والا لكان متفاوتًا لما يقابله ومه
الوضوء فيكون الخلف فوق الاصل وهو خلاف موضوع الخليفة
ولم يرد انه اخذ حكمه مطلقا لاختلافهما في بعض الاحكام لاختلاف
حالهما كما ذكرنا في اشتراط النية وكما ان القصاص وهو الاصل
يثبت بالوراثة فانه يدرك الثار وهم يحتاجون اليه دون الميت
واذا انقلب مالا وهو الخلف يثبت للميت ابتداء اذ حاجته
اليه باقية والسبب انعقد في حقه حيث وجبت بمقابلة دمه

ينقضي

ينقضي منه حوائجه اولاً كتجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه ثم تخلفه الورثة في الباقي كسائر امواله قوله وينقضه
ابصار رؤية الماء فيه تجوز اذ الناقض هو الحدث السابق عند رؤ يته
وكذا القول بكون الوجود غاية لطهورية التراب من باب التجوز
اذ لم يرد فيه صرف الغاية اصلا لكن جعلها ثابتة حتى عدم وجدان
الماء في الحدث مشروطة به في الآية يشعر بانتهائها عند وجدانه
الماء فيكون في معنى الغاية واعترض بان انتهاء طهورية التراب
بوجدان الماء لا يستلزم انتهاء الطهارة الحاصلة به كما ان انتهاء
طهورية التراب والماء باستعمالهما لا يستلزم انتهاء الطهارة الحاصلة
بهما والحاصل ان اللازم من جعل وجدان الماء غاية لطهورية
التراب منافاته لابتداء التيمم وهي لا تستلزم منافاته لبقائه على
ما مر غير مرة وجواب صاحب المستصفى بان الطهورية صفة
راجعة الى المحل وكل صفة كذلك يستوي فيه البقاء والابتداء
ساقط لان الكلية ممنوعة كما عرفت والاولى ان يكون الردة مبطلة
للتيمم واجاب عنه الامام الخبازي رحمه الله بوجهين احدهما ان
التراب مطهر موقت على معنى ان مطهريته تزول بدون شيء متصلا
به فيثبت به الطهارة الموقتة على صفة المطهر كالماء لما كان مطهرا غير
موقت على معنى ان مطهريته لا تزول بدون شيء يتصل به يثبت
الطهارة على التابيد وانت خبير بان ظهور المنع على استلزام توقت المطهرية

بوقت الطهارة بل هو اول المسئلة الثاني ان ما كان ضعيفاً
يشترط لبقائه ما يشترط لابتدائه وعدم الماء شرط في ابتداء
التيمم فكذا بقائه وهذا ضعيف لانه لو كان شرط الابتداء
في التيمم شرط البقاء النية وجب ان يشترط النية والاسلام
في بقائه ويبطل بالردة والصواب الاستدلال باخر الحديث
وهو قوله عليه السلام فاذا وجدت الماء فامسه بشرتك
وقد يقال لو لم يعد اول الحديث انتهاء طهورية التراب بقاء
بمعنى انتقاض الطهارة الحاصلة به الى غاية وجدان الماء
لم يصح ترتيب هذه التتمة عليه بالفاء فان اعترض بان هذه
التتمة كافية في الدلالة على المقصود فلا حاجة الى ضم اول
الحديث اليها اجيب بان احتمال الامر بعد الوجوب منقطع
بالكلية بالنظر الى اول الحديث كما ان دلالة اوله على المقصود
لا يتبين الا بعلاجة اخر فيمكن جعل كل منهما دليلاً بان يستعان
فيه بالاخر فليتدبر **قوله وخايفاً لعدو** اي من خاف
العدو على نفسه او ماله او خاف السبع او العطش على نفسه
او على دابته فهو عاجز حكماً اي يعتبر عاجزاً وان لم يكن كذلك
حقيقة لان الحرج منفي في الدين بالادلة القطعية حتى صار
ذلك من ضرورياته وقد ذكر في ذيل آية التيمم ما يريد الله ليجعل
عليكم من حرج ولان للوضوء بدلاً معتبراً هو التيمم وعدم

البدل

البدل للنفس معتبر وجوده للمار غير معتبر فصيانتها اوجب من
صيانة الوضوء ولا يجوز ان الاقتصار في الاستدلال على ان
للوضوء بدلا دون النفس فصيانتها اوجب يقتضي من جهة عدم
التعرض للخوف على المال وكذا القول بان هذا كالمرض لجامع
الافضاء الى الهلاك فيلحق به وانما ذكر العطش الخوف اي المتوقع
في المال دون العطش المتحقق في الحال مع استوائهما في ايجاب العجز
الحكمي لان ثبوته بالمتوقع احوج الى البيان ويفهم منه ثبوته بالمحقق
بالطريق الاولى على ان الخوف بالحقيقة مضيق يفضي اليها العطش
فجاز وجوده في الحال كما في العدو والسبع وذهب صاحب النهاية
الى احتمال وجوب الاعادة بالوضوء على الخائف من العدو وكذا لا
بما ذكر في التجنيس من انه قيل ينبغي للممنوع عن التوضي بالوعيد ان يصلي
بالتيمم ثم يعيد لانه عذر جاء من قبل العبد فلا يؤثر في اسقاط التو ضى
كما في المحبوس في مكان نظيف لا ماء فيه لكن الرواية منصوصة في الاسرار
في مسئلة نسيان الماء في الرحل ان من خاف اللصوص على الماء اجزأته
الصلوة بالتيمم لان المانع من العبد لم يتصل به لكن الله تعالى لم يؤيده
قدرة تقاوم بها اللصوص بخلاف المحبوس فان المنع متصل به وفي شرح
القدوري للزاهدي ان الاسير اذا منعه الكفار عن الوضوء والصلوة
يتيمم ويومي ثم يعيد وكذا المقيد بخلاف الخائف منهم اذ الخوف من
الله تعالى فحمله الامر ان الخوف من العبد والخوف المحض من الله فوجب

الاعادة في الاعادة في الاول لا يستلزم وجوبها في الثاني
قوله والنائم قادر تقديرا يعني المتيمم النائم المار على الماء
في حالة النوم قادر عليه تقديرا عند ابي حنيفة رحمه الله فينتقض
تيممه وان كان عاجزا عنه حقيقة خلافا لهما اذ لا قدرة بدون العلم
ولا علم مع النوم ولذلك لا ينتقض تيممه عندهما وانما قدرناه قادرا
عنده لان النوم قد يكون عن تعمد فلا يبيح التيمم فانه من العبد
وقد يكون بدون التعمد فيبيح التيمم لانه من الله تعالى فالتفرقة
متعسرة اذ ربما يتصور الاضطرار مع ضرب من الاختيار فلم
يعتبر مطلقا احتياطا وادير الحكم على السبب الظاهر وهو المرور
على الماء واطلاق صاحب الكافي بان العجز بالنوم من العبد فلا
يعتبر قوله لا يصح نفي اخذ النوم لا عن اختياره اما استدلا له
بان النوم باطن لا نوقف عليه وفي مثله يتعلق الحكم بالسبب الظاهر
وهو المرور على الماء ههنا فلا يخفى ضعفه اذ النوم لا يخفى على
صاحبه والخفاء على الغير لا يضر كخوف العطش مثلا اذ لا شك
انه باطن لا يقف عليه غير الخائف وفي فوائد الخبازية ان عدم
شعور المسافر بالماء من جهة النوم في غاية الندرة فلم يعتبر وذلك
لان الكلام ليس في نوم المضطجع والمتكي في المحمل والا انتقض التيمم به
فلا تاتي هذه المسألة بل في نوم الماشي والراكب على الدابة والظاهر
ان النوم لا يمكنه المشعر بالماء في هذه الحال قريب

الحال

الحال كيف والغالب كونه في رفقة يشعرونه قصدا او نعني نصيد
لانه في السفر من اعز الاشياء فيتكلمون بوجوده ويتبادرون
الى اخذه في الاسقية والاواني ويأتي منهم افعال منبهة واعترض
عليه بان بناء هذا الخلاف على هذه الطريقة يخالف اختلافهم
في مسألة التيمم لخوف البرد في المصر اذ هو اعتبر العجز النادر هناك
وهما لم يعتبراه وجعل الامر ههنا على العكس ولعل وجه التفصي
اما عندهما فهو ان العجز في تلك المسألة لغاية ندرته بحيث لا يقطع
بوجوده ولا ينقطع احتمال القدرة فيها كما سبق بيانه واما عنده
فهو ان اعتبار العجز هناك ضرورة الخروج عن عهدة الواجب في
الوقت ادراكا لشرفه ودفعا للقضاء عن الواجبات اذ الحكم الداعية
الى شرعية التيمم في الاصل هذا المعنى وتلك الضرورة مفقودة ههنا
بحيث لا يضطر النائم المار على الماء بانتقاض تيممه الى اخراج الصلوة
عن الوقت بل يجدد التيمم ويؤيدها فيه فاعتبر الغالب دون
النادر كما هو المعهود في الاحكام واما عدم وقوع الجزم بالعجز
في تلك المسألة بعد استفراغ الوسع فممنوع ولو سلم فالظن في العمليات
يعمل عمل اليقين وذكر بعض المشايخ رحمه الله ان في انتقاض تيمم النائم
المار على الماء روايتين من غير ذلك الخلاف وقيل ينبغي ان لا ينتقض
عند الكل لان من تيمم وبقربه ماء لم يعلم به يجوز تيممه وفاقا وقد سبق
الايماء الى ما يظهر به الفرق بين المسألتين حيث يستند عدم العلم

في مسئلتنا الى سبب نادر او محتمل كونه من العبد بخلاف تلك المسائل
نعم يرد النقض بها على من علل الانتقاض ههنا بكون النوم باطنا
اذ الجهل ايضا كذلك **قوله والمراد ما يكفي للوضوء** المراد بالماء
الذي حكم بانتقاض التيمم عند رؤيته ما يكفي للوضوء ان كان التيمم من
الحدث وللاغتسال ان كان من الجنابة ففي كلام المتن اكتفاء والمراد
بالكفاية مطلقها المتناول للكفاية على الشمول والبدل حتى لو وجد
عشرة من المتيممين ماء مباحا يكفي لواحد منهم ينتقض تيمم الكل اذ كل واحد
واجد للماء بكيفيته باعتبار قربه بالمحل وسلامة الآلة وانتفاء المانع
وانما اشترط قدر الكفاية لانه لا معتبر بما دونه ابتداء فكذا انتهاء اذ
في الابتداء المنع وفي الانتهاء الرفع وما لا يصلح مانعا لا يصلح رافعا
بالطريق الاولى وانما لم يعتبر بما دونه ابتداء لانه لا يفيد الفرض
وهو اباحة الصلوة فكان وجوده بمنزلة عدمه كبعض الرقبة في
الكفارة فانه لما لم يفد الفرض لم يمنع المصير الى الصيام وجعل كالمعدوم
فان قيل هذا مخالف للنص فان لفظ ماء في فلم تجدوا ماء نكرة في سياق
النفي فيعم ويتناول الكافي وغيره ويكون وجوب استعمال ما لا يكفي من الما ،
كوجوب استعمال ما لا يكفي من الماء والثوب في ازالة الخبث وستر العورة
بخلاف الكفارة فان الوارد فيها تحرير رقبة فمن لم يجد وقد علم ان
الذي لم يجد رقبة فبعض الرقبة لا يتعلق به حكم في هذا الباب لانه
لا يسمى باسم الرقبة قلنا لا يخفى ان النص مسوق لبيان طهارة الصلوة

الذ

165

وقد جعل فيها الماء واستعماله اصلا والتراب واستعماله بدلا و
اشير الى اشتراط اعواز الاصل في المصير الى البدل كما هو شان الا صالة
والبدلية بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فيكون المراد ماء يكفي و
خرج ما لا يكفي عن الارادة ههنا كما خرج بعض الرقبة عن الارادة ة
في اية الكفارة من غير تفاوت بخلاف ازالة الخبث وستر العورة فان
الفرض فيهما ازالة ما هو خبث وستر ما هو عورة ولا شبهة في كون البعض
من الخبث خبثا ومن العورة عورة فان قيل الامر بغسل الاعضاء الاربعة
امر بغسل كل عضو بل كل جزء والمامور باشياء متعددة اذا عجز عن
البعض لا يسقط عنه الباقي اذ السقوط بالعجز لا يتجاوز محله كما ان الوجوب
بالقدرة لا يتجاوز محلها فيستوي الكافي وغيره في وجوب الاستعمال بدلا له
اول الخطاب قلنا لما كان سوق الكلام لبيان طهارة الصلوة وهي انما
تحصل بغسل الاعضاء الاربعة كلها لم يكن الامر بغسل الكل امرا بغسل كل
بعض الا من جهة كونه بعض الكل فلا يستقل غسل البعض بحكم ولا يكفي في
تعلق الامر به مجرد القدرة عليه وقول المعترض ان المامور باشياء متعدد ة
لا يصح فيما يكون الامر بها من جهة اجتماعها لتوقف حصول الغرض من
ايجابها على انضمام بعضها الى بعض كما في طهارة ولذلك اجمعوا على عدم
وجوب تحرير بعض الرقبة في الكفارة اذا ملكه فقط وان كان الامر
بتحريرها امرا بتحرير كل بعض منها وانما يصح فيما ليس كذلك كازالة الخبث
وستر العورة على ان وجوب استعمال ما لا يكفي باول الخطاب لو سلم لا يكفي

في ثبوت الحط اذ لا دليل على وجوب استعماله قبل التيمم واشتراطه به
اللهم الا ان يقال لما وجب استعماله قبل التيمم لعدم القائل بالفصل واستدل
كثير من المشايخ رحمه الله على عدم اعتبار ما لا يكفي ابتداء وجعله كالمعدوم
بانه لا يفيد الطهارة عن الحدث اصلا لانه طهارة حكمية كالنجاسة
وقد علقها الشرع بغسل الاعضاء الاربعة فغسل البعض بعض العلة
ولا يثبت ببعض العلة شيء من المعلول كما لا يجب على بعض النصاب
شيء من الزكوة ولا يحصل بتحرير بعض الرقبة شيء من الكفارة بخلاف
زوال الجنابة وستر العورة فانهما حسيان يوجدان بقدر ما يوجد من
المزيل والساتر والمعارضة بان ما يكفي لو لم يفد طهارة ما استعمل فيه
لوجب غسله ثانيا باحيائه ما يكفي وليس كذلك ساقطة اذ لا يلزم
من عدم كون غسل البعض مطهرا كونه لغوا لا مدخل له في حصول
الطهارة اصلا فان بعض النصاب يعتبر في اتمام العلة به وبما يوجد
بعده من ملك الباقي وان لم يكن كل واحد منهما بحيث يتعلق به شيء
من الحكم وكذا الحكم في كل جزء من كل علة مركبة حتى جوز الشافعي رحمه الله
ان يعتق المكفر نصيبه من الرقبة المشتركة ثم نصيب صاحبه بعد
الشراء حيث لا ينتقض الباقي بتحرير البعض عنده كذا في الاسرار وجوز
ابو حنيفة رحمه الله تفريق التحرير في رقبة نفسه وان لم يجوزه
في الرقبة المشتركة باقي الظهار في باب الطهارة على ان اعتبار غسل
البعض بماء لا يكفي لا فادته طهارة ذلك البعض مع ايجاب التيمم بعد

يستلزم

166

يستلزم فوت الاصل بالبدل وهو لا يجوز كغسل رجل ومسح خف قوله
لان الطيب يريد به الطاهر يعني من جهة انه اليق بمقام الطهارة واما
الامر المذكور سابقا على ارادة الطاهر من الطيب وهو انه مراد
بالاجماع فلا يتاتى الاستدلال به ههنا اذ لا يمكن دعوى الاجماع
على ارادته من اللفظ حيث فسره كثير من السلف بالمنبت بل معنى
كونه مرادا بالاجماع انه مشروط معتبر بالاجماع كما حققنا فيصير الحاصل
انه مشروط بالاجماع فيكون مرادا من اللفظ فيكون مشروطا وهو حفظ
ظاهر قوله ويستحب لعادم الماء في المحيط والذخيرة ان هذا في حق
بعيد عن الماء وبه يشعر رواية غيرهما من الكتب لكن ينبغي ان يكون
الحكم في كل عاجز عن الماء طامع في زوال العجز قبل انقضاء الوقت
كذلك واعتبر رجاء الوجدان اذ لا فائدة في التاخير عند الياس
واستنبط بعض المشايخ من هذه المسئلة كون التعجيل في جميع الصلوات
احب عندنا اذ لم يتحقق التاخير ادراك فضيلة كالجماعة او
الاداء باكمل الطهارتين قوله لان غالب الرأي كالمتحقق يجوز ان
يكون المتحقق من تحقق الشيء اي ثبت ومن تحققته اي علمت حقيقته
فالمراد على الاول ان متعلق الرأي الغالب اي الثابت به كالثابت
في الواقع تعيينا لمعنى اليقين معتبر بدلالة المقام وان لم يشعر به لفظ
المتحقق وعلى الثاني ان الرأي الغالب كتحقق المتحقق اي كعلم من تحقق الشيء
وعلمه ويحتمل ان يكون غالب الرأي صفة موصوفه مقدر مثل انسان او رجل

مثلا كما يقال فلان كثير المال بلا مين حيث اضافة الصفة الى الموصوف
اى من غلب رايه كمن تحقق الشىء وتيقن به والحاصل ان غلبة الظن
كاليقين فى العمليات ولذلك يجوز التيمم للمريض واجراء كلمة الكفر على
اللسان للمكره ويؤيده استعارة العلم للظن بناء على الشبه بينهما فى
قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات واعترض على ما قال فى الوجه
الظاهر ان العاجز الحقيقى لو اتى العمران الذى هو مظنة وجود الماء
او رأى سرابا فظنه ماء لا يجوز له التيمم لعدم العجز الثابت
حقيقته بغير اليقين والجواب ان الكلام هنا فى ان العجز المحقق فى
الحال هل يزول بظن وجود الماء وحدوث القدرة فى ثانى الحال
او بشرط اليقين وفى صورتكما لتحقق ظن وجود الماء وجد فى الحال
وهو يجعل القدرة مظنونة والعجز متوهما فى الحال بلا شبهة وان كان
محققا قبله فلا يجوز التيمم ولبعض اهل التحقيق ههنا اعتراض آخر تقريره
ان تعليل الرواية الغير الظاهرة بان غالب الرأى كالمحقق يقتضى وجوب
تاخير الصلوة عند تيقن وجدان الماء فى آخر الوقت على الرواية الظاهرة
ليصح مقيسا عليه الزاما للقائل بها بل توجيه الرواية الظاهرة
بان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله ظاهر فى الدلالة
على ان فى هذه الرواية يراعى حكم العجز وهو جواز التيمم باليقين المذكور
وبالجملة مقتضى التعليلين الفرق بين اليقين والظن فى ظاهر الرواية وهو
مشكل اذ لو فرض هذا الكلام على قوله ويستحب لعادم الماء الخ فى البعيد

الماء

167

الماء كما ذكر فى المحيط والذخيرة توجه عليه ان تجويز التيمم بعد الماء
للمسافر وخارج المصر مطلق فى اول هذا الباب وفى سائر الروايات
بل رواية الخلاصة وغيرها مصرحة باستواء اليقين والظن فى جواز التيمم
عند بعد المسافة ولو فرض فى القريب من الماء لم يستقم ايضا لاطباق
الروايات على اشتراط جواز التيمم بالعجز عن الماء لبعده او مانع من
استعماله كالمرض ونحوه فاذا انتفى البعد ولم يكن مرض ونحوه لا يجوز
التيمم بكل حال ضرورة غاية الامر ان فى صورة الظن احتمال عدم و
جدان الماء فى آخر الوقت واقصى ما فيه خوف فوت الصلوة وقد سبق
انه لا يعتبر فى جواز التيمم عندنا بقى ان يفرض الكلام فى الشك فى قرب
الماء وبعده ويبقى وجه الفرق بان الشاك اذا تيقن بوجود الماء
فى آخر الوقت يامن الفوات وما لم يثبت عنده بعد الماء للشك فيه
لم يثبت جواز التيمم فيجب التاخير بخلاف ما اذا ظن وجدان الماء فى آخر
الوقت لان العجز ثابت حقيقة فى الحال فلا يزول بظن حدوث القدرة
فى الحال وفيه ايضا اشكال لان العجز الثابت حقيقة فى الحال ان كان
يجوز التيمم جاز فى صورة اليقين ايضا ولا يقدح فى جوازه الامن من
الفوات كما اذا تيقن بوجدان الماء فى آخر الوقت عند بعض وان لم
يكن يجوز التيمم لا يجوز فى صورة الظن ايضا سواء بقى او زال فظهر ان
التفرقة بينهما فى ظاهر الرواية على كل تقدير محل الاشكال هذا خلاصة
كلام ذلك المحقق مع زيادة تحقيق **قوله ويصلى بتيممه** اشار بافراد

لفظ التيمم الى وجه آخر لانه اذ المراد ان التيمم الواحد يكفي لفروض ونوافل
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه اوجب لكل فرض تيمما لكنه جوز
النفل بتيمم الفرض واكتفى في النوافل بتيمم واحد ومن مذهبه ان
التيمم للفرض قبل الوقت لا يجوز واستدل بان التيمم طهارة ضرورية
اعتبر للحاجة الى الصلوة مع وجود المنافي اذ التراب ملوث لا مطهر
ولذلك ينتقض برؤية الماء والانتقاض بما ليس بحدث الا
قيام الحدث السابق كما في طهارة المستحاضة فلا يبقى طهارة بعد اداء
فرض في حق فرض آخر لانتهاء الحاجة الاولى وحدوث حاجة
اخرى ويبقى في حق النفل لان الحاجة اليه من جهة تكميل الفرض و
جبر نقصانها فكيف تابعا له فيجوز تبعه وانما لم يجب لكل نفل تيمم دفعا
للحرج اذ الحاجة اليه داعية واحترازا عن قطع النفل بتكليف المشقة
على ان ادراج الف ركعة من النفل في تحريمة واحدة متصور فلا
تعدد في النوافل حقيقة وان تعددت التسليمات ولما كانت الحاجة
الى الفرائض في الوقت لم يعتبر التيمم لها قبلها **قوله** ولنا ان طهور
حال عدم الماء فيعمل عمله ما بقي شرطه يحتمل ان يرجع الضماير كلها الى التيمم
اي الشارع جعل التيمم طهورا حال عدم الماء لتجويز الصلوة به مع انها لا تجوز
الا بطهور كما ورد في الحديث ولقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وقوله عليه السلام
التيمم طهور المسلم ما لم يجد الماء فيعمل عمله الذي اثبت له في الشرع ما بقي
شرطه اي يبقى الطهارة الحاصلة به مدة بقاء شرطه ولا يتقيد باداء الفرض

لانه

168

لانه شرط زائد لا يقتضيه النص فلا يجوز اثباته بالقياس على طهارة
المستحاضة بجامع الانتقاض بما ليس بحدث على ان هذه العلة منقوضة
بمسح الخف فانه ينتقض بالنزع ومضي المدة ولم يقل احد بان مسح
الخف ضرورية مقيدة باداء الفرض او الوقت ويحتمل ان يرجع ضمير
عمله الى الماء وباقي الضماير الى التيمم وظاهر ان التيمم لا يعمل نفس الماء
الذي هو آلة بل عمل استعماله ففي الكلام تقدير مضاف او اعتبار مجاز
في العلق ومقتضى هذا الاحتمال ان يكون التيمم بدلا عن الوضوء واليه
ذهب الشافعي رحمه الله لكنه زعم ان البدلية بمجرد اباحة الصلوة لا في
رفع الحدث اذ التراب خلق ملوثا لا مطهرا ونحن نقول الاصل في البدل
ان لا يخالف المبدل عنه في حكمه اصلا والوضوء يعمل في اباحة الصلوة
بواسطة رفع الحدث فكذا التيمم وان لم يكن التراب كالماء في التطهير
بالطبع لان هذه الطهارة حكمية كالنجاسة والامور الحكمية يثبت
ابتداء من الشارع وهو يحكم ولايته يبتلي من شاء بما شاء لا يقال
الوضوء قد يبيح الصلوة مع بقاء الحدث كوضوء المستحاضة لانا نقول
ذلك وضوء ضروري والتيمم المبدل عنه مثله بلا نزاع وانما الكلام
فيما اذا كان بدلا عن وضوء غير ضروري وذكر كثير من المشايخ رحمهم الله
ان التراب بدل عن الماء اذ الامر بقصد الصعيد عند عوز الماء في
الاية ظ في البدلية بينهما وعمل الماء في رفع الحدث عند استعماله فكذا
التراب ليستقيم جعله بدلا عنه اذ البدل حكم الاصل كما ان الانسان في

العرق حكم المفروض وللصوم في الكفارة والمبعضة حكم الاعتاق والهدي
فانما قيل الماء قد لا يرفع الحدث كما في المستحاضة ولهذا كانت طهارتها
ضرورية قلنا الماء يرفع ما تقدم استعماله من الحدث في المستحاضة
غير ان المستحاضة يحدث حدثها كل ساعة فابقي فيها حكم الرفع السابق
ولم يعتبر الحدث اللاحق ضرورة اداء الصلوة فكانت طهارتها ضرورية
من هذه الجهة لا من جهة عدم رفع الماء للحدث فان قيل النص اوجب الوضوء
اولا ثم نقل الحكم الى التيمم عند اعواز الماء المستلزم للعجز عن الوضوء حيث
رتب على الامر بقصد الصعيد الامر بمسح الوجوه والايدي وهذا ظاهر في
البدلية بين التيمم والوضوء وعمل الوضوء في اباحة الصلوة فكذا التيمم قلنا
نحن ندعي اشعار الاية ببدلية التراب عن الماء على ما بينا من الوجه لكن
ولا ننكر بدلية التيمم عن الوضوء في اباحة الصلوة اذ لا تنافي بين
البدليتين فلا يحتاج الى نفي دلالة الاية على البدلية بين الالتين حتى
يتاتى له القول بقيام الحدث ولو اريد حمل عبارة الكتاب على هذه الطريقة
فتوجيه بعض مكنه بان يعود الضمير الى التراب المدلول عليه بالتيمم او
يعود ضمير عمله الى الماء والباقي الى التراب ويعتبر في شرطه تقديرا ويكون
اذ لا شرط لنفس التراب والمعنى ان الشرع جعل التراب طهورا حال عدم
الماء بدلا عنه فيعمل عمله الذي ثبت له الشرع او يعمل عمل الماء ما بقي
شرط الطهورية **قوله ويجوز تيمم الصحيح في المصر** احترز بقيد
الصحة عن مريض يمنع استعمال الماء وبذكر المصر عن عدم الماء وخوف

العطش

169

العطش ونحوهما مما لا يوجد في المصر الا نادرا فان جواز التيمم بهذه
الاسباب ظاهر مجمع عليه والكلام في جوازه بمجرد خوف الفوت
في صلوة الجنازة والعيد خلافا لمالك والشافعي رحمهما الله ومنشاء
الاختلاف ان الصلوتين تعادان عندهما فلا يخاف فوتهما وعندنا
لا تعادان وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا وموقوفا
اذا فجأتك جنازة وانت على غير وضوء فتيمم وفي رواية اذا فجئتك
جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم وروي عن ابن عمر رضي الله عنه
في صلوة العيد مثله **قوله لانها لا تقضى** اي لا يؤتى بها بعد اداء
الغير فيتحقق العجز اي عن الوضوء ضرورة ان خوف فوت الواجب غير
متدارك بشيء يقوم مقامه وان لم يكن بعذر الترك انما لا يكون في ايجاب
العجز دون خوف العدو على المال الذي يرجى تداركه بالظفر على العدو
واسترداده منه او بتحصيل مثله **قوله وهو الصحيح** رد لما في ظاهر
الرواية من عدم الفرق في تجويز التيمم بين الولي وغيره استدلالا بحديث
ابن عباس رضي الله عنه في احدى الروايتين قلنا المقيد بخشية الفوت
في الرواية الاخرى وبالعجز [illegible] الذي لا سبب له سوى خشية الفوت
ههنا في الاية يمنع العمل بذلك الاطلاق لوجوب حمل المطلق على المقيد
في مثل هذه الصورة وفاقا سيما والمقيد آية قطعية لا يعتبر في مقابلتها
خبر الواحد فضلا عن الاثر ولا يجوز التيمم للولي حيث لا يخشى الفوت
اذ له حق الاعادة **قوله** وله ان الخوف باق استعمال لفظ البقاء

الدال على استمرار الوجود باعتبار ان الخوف في ابتداء صلوة العيد
مقصور في الجملة لا بالنظر الى محل النزاع وهو الشروع بالوضوء وذكر
اعتبار العارض المفسد للصلوة من جهة الازدحام بعبارة تشعر
بالجزم مع انه مظنون مبالغة في كونه غالب الوقوع كالمجزوم به
قوله والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء الخلاف في جواز التيمم لمن
سبقه الحدث مشروط بامور الاول وهو مصرح به في الكتاب ان يكون
شارعا بالوضوء دون التيمم والا يتيمم وفاقا وسيأتي وجهه والثاني
انه لا يخاف زوال الشمس قبل الشروع في اداء ما فاته مع الامام او
قبل اتمامه لو توضأ والا يتيمم وفاقا اما عنده فقط واما عندهما فللعجز
عن الوضوء ومع هذا الخوف ضرورة ان صلوة العيد تفسد بذهاب
الوقت في اثنائها كالجمعة فيمتنع البناء والمضي الضروريان في اداء
الواجب ولعل في تعليل قولهما بان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام مع انه
يصلي بعد الامام في الوقت لا بعده لغرض اشعار بهذا القيد الثالث
ان لا يرجو مع الاشتغال بالتوضي ادراك الامام قبل الفراغ والا
توضأ وفاقا اما عندهما فقط واما عنده فلان الاداء متوضئا يمكنه و
ان منعه الازدحام عن الابتناء بان يجد الاقتداء فيصير مسبوقا
لا يبرح مكانه حتى يمنعه الازدحام عن المضي والاتمام وسوق كلام
الكتاب ظ في بناء جواز التيمم على كون البناء ضروريا في اداء الواجب
فيشعر بهذا القيد وقد ذكر صاحب المحيط بعد تقييد محل الخلاف بالامور

الثلثة ان بعض المشايخ جعله اختلاف عصر وزمان اذا كان الماء في
زمانه بعيدا عن الجبانة يخاف الذاهب اليه زوال الشمس ولم يكن في
زمانهما كذلك وبعضهم جعله اختلاف حجة وبرهان فبنى ابو بكر الاسكاف
على ان صلوة العيد تقضى بعد الفساد عندهما فيفوت الى خلف ولا
تقضى عنده كما لو فات قبل الشروع فيفوت لا الى خلف وغيره من المشايخ
جعله خلافا مبتدأ وانت خبير بان بناء الخلاف على ان صلوة العيد
هل تقضى بعد الفساد او لا تقضى يقتضي كون الخلاف في صورتي الشروع
بالوضوء والتيمم واحدا اذ لا فرق بينهما في الفوات الى خلف لو جاز قضائهما
بالافساد بل ينبغي ان يكون اشتراط الشروع بالوضوء على تقدير كون
الخلاف مبتدأ كما اختار المص رحمه الله **قوله لانا لو اوجبنا** هذا
التعليل يحتاج اليه على رأيهما حيث فرقا في تجويز البناء بالتيمم بين
الشروع به وبالوضوء على رأيه فانه لم يفرق بينهما يعني لو لم نجوز
لمن شرع في صلوة العيد بالتيمم وسبقه الحدث ان يتيمم ويبنى لاوجبنا
عليه ان يتوضأ ويبنى اذ لا بد من البناء المشروط باحدى الطهارتين
حتى لا يفوت الواجب لما عرفت ولو اوجبنا عليه الوضوء يكون واجبا للآه
من جهة اعتبار وجوب الوضوء عليه ضرورة لانه لا يجب على فاقد دح
يفسد صلوته اذ وجدان المتيمم الماء في اثناء صلوته يفسدها واذا فسدت
يمتنع البناء فايجاب الوضوء لاجل البناء ايجاب اصلاحا للصلوة يستلزم
افسادها وامتناع البناء فيكون فاسدا لعود الامر على موضوعه بالنقض

سى نخ

ويتفرع تجويز التيمم للبناء واصلاح الصلوة فان قيل انما تفسد صلوة المتيمم
بوجدان الماء فيها لان انتقاض التيمم به بل عنده بالحدث السابق الذي
ينافيها ولان القدرة على الاصل حال قيام الخلف قبل حصول المقصود به
يبطل حكمه وفي مسئلتنا انتقض التيمم بالحدث الطارئ فلا يتصور شيء
من الوجهين ولا يلزم من تجدد وجدان الماء في اثناء الصلوة فسادها
قلنا لا نم ان فساد الصلوة بوجدان الماء لانتقاض التيمم بل لارتفاع
المانع عن ظهور عمل الحدث المتقدم فانه ينافي الصلوة لذاتها وان
لم ينتقض به التيمم الا يرى ان من سبقه الحدث اذا تعمد حدثا آخر
يفسد صلوته وان لم ينتقض به وضوئه ولا تيممه ولا نم ان قيام
الخلف شرط في بطلان حكمه عند القدرة على الاصل قبل حصول المقصود به
على ان التيمم في مسئلتنا وان انتقض من وجه حيث لا يجوز المضي في
الصلوة بلا تجديد الطهارة بقي من وجه حيث بقيت الحرمة المفتقرة الى الطهارة
في الجملة فاعتبر حرمة البقاء في مناقضة المانع عن البناء احتياطا فظهر
ان القدرة على الاصل ههنا حال قيام الخلف ثم لا يخفى ان اللازم
من هذا الدليل جواز التيمم للبناء لا عدم جواز البناء اذ لا يلزم من تجويز
الوضوء وجدان الماء فان المراد به القدرة وربما ينتفي القدرة مع جواز
التوضي كما في الخائف من العطش وزيادة المرض فانه مرخص في التيمم لعدم
القدرة ولو توضأ صح فلا يجاز ولذلك قال لانا لو اوجبنا الوضوء
ولم نقل لو جوزنا لكن جعل القدرة اللازمة لايجاب الوضوء مفسدة للصلوة

هنا

171

هنا يشعر بان الشارع بالتيمم في الصلوة اذا سبقه الحدث ووجد
الماء اي قدر عليه حال الانصراف تفسد صلوته وقال قاضي خان رحمه الله
يتوضأ ويبني والاول اصح لما اشرنا اليه من ان بالقدرة على الماء يظهر عمل
الحدث المتقدم وهو ينافي الصلوة وان لم ينتقض به التيمم واستدل بعض
المشايخ على كون الخلاف في الشروع متوضيا لا متيمما لما يقتضي عدم
جواز البناء بالوضوء وهو ان الشروع في الصلوة لو كان بالتيمم وبناؤها
بالتوضي لزم بناء القوي على الضعيف اذ الاصل اقوى من البدل وهو غير
جائز ولذلك لا يجوز البناء فيما اذا وجد الماء في خلال الصلوة بل يجب
الاستيناف فيتعين ان يكون بناؤها ايضا بالتيمم ورد هذا الاستدلال
بمنع كون البدل اضعف من الاصل بل التيمم عند عدم الماء كالوضوء من غير
تفاوت بالقوة والضعف والا لما جاز للمتوضي ان يقتدي بالمتيمم كما لا
يجوز للقادر على الاركان ان يقتدي بالمومي وليس عدم جواز البناء
لوجدان الماء في خلال الصلوة مبنيا على استلزامه بناء القوي على الضعيف
بل مبناه ان جواز البناء ثبت بنص غير معقول المعنى في حدث سبق
المصلي في الصلوة وانتقاض التيمم عند اصابة الماء بحدث سبق الصلوة
والتيمم وهو ليس في معنى ما ورد به النص فيؤخذ فيه بالقياس نعم لا يلائم
الاستدلال بهذا الطريق قول محمد رحمه الله حيث منع اقتداء المتوضي بالمتيمم
واما النقض بان الجنب القادر على الماء بقدر ما يكفي للوضوء فقط يتيمم و
يصلي ثم اذا سبقه الحدث يتوضأ ويبني وبان المصلي بالتيمم وجد الماء

حال الانصراف يبني بالوضوء كما ذكره قاضيخان وفي المسئلتين بناء
الوضوء على التيمم فيعتبر الرد في المسئلة الاولى وان وجد بناء الوضوء
على التيمم لم يوجد بناء الاقوى على الاضعف من كل وجه اذ التيمم فيها اقوى
من جهة انه لا يقوى على ازالة الجنابة دون الوضوء والمسئلة الثانية
م قوله والا مصلي الظهر اربعا وهو في بعض النسخ دفعا لما عسى يتوهم
من ان الظهر الذي يؤدي بعد الجمعة تداركا لفواتها يقدر ركعتين سيما
وقد قال لانها يفوت الخلف مع ان الخلف في الصلوات لا يخالف الاصل
في عدد الركعات الا انه لم يرد به الخلفية في الوجوب لتقتضيه لعدم
المخالفة في عدد الركعات اذ فرض الوقت اصالة في هذا اليوم الظهر
عندنا وكونه الجمعة مذهب زفر رحمه الله وبناء الحكم الثابت في مذهبنا
بل وفاقا على مذهبه بعيد جدا بل اراد به الخلفية في الاداء يعني ان
اداء الظهر لا يجب الا بعد فوت الجمعة وهذا بالاتفاق وانما الخلاف
في ان اداءه قبل فوتها هل يعتد به ام لا بناء على ان فرض الوقت في
هذا اليوم ماذا كما سيأتي بيانه ولعل ذكر الاربع تقدم قرينة صارفة
لهذا الكلام عن ظاهره اذ الركعات لا يكون خلفا عن ركعتين في الوجوب
قوله والمسافر اذا نسي الماء في رحله الظرف اعني في رحله مستقر
حال عن المفعول او صفة له لانه في معنى النكرة اذ المراد فرد غير معين
لا لغو متعلق بالفعل قوله والخلاف فيما اذا وضعه تصريح بما يشعر
به وضع المسئلة في النسيان لانه لا يوجد الا في احدى الحالين فان

الله

الله يقتضي سبق العلم وقد علم به ان فيما اذا وضعه غيره بغير علمه و
فاقا ومعلوم ان من الوفاق فيه يكون بموافقة ابي يوسف رحمه الله
لصاحبيه بموافقتهما له والا لزم القول بوجوب الاعادة في الجهل الا صح
دون الطاري وهو غير معقول فلا حاجة للتعرض لذلك وانما قال
بامره مع ان اللازم هو العلم لا الامر بناء على العادة واعلم ان لفظ
النسيان ذكر في الجامع الصغير والمذكور في كتاب الصلوة مطلق عدم
العلم المتناول للنسيان وغيره فبعض المتأخرين حمل المطلق في الرواية
الثانية على المقيد بالنسيان في الرواية الاولى وخص الخلاف في
الصور الثلث اليه اشير في المحيط والشافعي رحمه الله في الناسي قولان
جديد مثل ابي يوسف وقديم مثل قولهما وفيما اذا ادرج الماء في رحله
غيره بغير علمه طريقان احدهما التخريج على قول النسيان وثانيهما
وهو المختار عند معظم اصحابه القطع بمثل قولهما قوله انه واجد
للماء استدل ابو يوسف رحمه الله بوجهين احدهما ان الناسي واجد للماء
لاشتمال رحله الذي في ملكه ويده عليه وكون النسيان منافيا للتذكر
لا للوجود لقيام معنى الوجدان وانتفاء المانع فصار حال نسيان
الماء في الرحل واداء الصلوة متيمما كحال نسيان الثوب فيه واداءها
عريانا وقد وجبت الاعادة في الحالة الثانية وفاقا فكذا في الحالة
الاولى والحاصل قياس نسيان الماء على نسيان الثوب لجامع اليد
بل الملك وسبق العلم مع ظهور الخطأ في اعتقاد العدم المبني على الجهل

الطارئ ويظهر ثمرة هذا المعنى بعدم جواز التكفير بالصوم عند نسيان
الرقبة المشروط عدم وجدانها في جوازه وثانيهما ان الناسي للماء في رحله
عالم بالرحل وان كان جاهلا بالماء ورحل المسافر معدن للماء عادة اي
لا يخلو عنه بحسب العادة الجارية في الاسفار من استصحابه لوقت الحاجة فيفرض
طلبه فيه واذا طلب وجد لا محالة فلا يجوز تيممه واداؤه الصلوة به كما
اذا نزل بقرب قرية عامرة ولم يطلب الماء وصلى بالتيمم وفيها ماء فقوله
ولان رحل المسافر عطف من حيث المعنى على قوله وانت خبير بان
الدليل فيما اذا لم يعلم ادراج الماء في رحله اصلا اذ لا فرق في كون
رحل المسافر معدنا للماء بين النسيان وهذه الصورة لا يقال رحل
المسافر لا يكون معدنا للماء ووضعه فيه غيره بغير علمه لانا نقول هذا
لا يجدي فان الطلب مفترض عليه لكونه معدنا للماء ووضعه فيه بنفسه
او وضعه فيه غيره بعلمه واذا طلب وجد الماء وان وضعه غيره بغير
علمه فلا يجوز تيممه وصلوته به لانه ترك الطلب المفترض عليه الموصل
الى الماء ثم هذا الوجه يقتضي كون الناسي واجدا حكما والظاهر من الوجه
السابق كونه واجدا حقيقة **قوله اما انه لا قدرة بدون العلم**
يعني الناسي غير قادر على الماء فيكون غير واجد له اما الاول
فلانه لا قدرة بدون العلم ولا علم مع النسيان والمقدمتان ضروريتان
واما الثاني فلان المراد بالوجود اي الوجدان المشروط انتفاؤه
في جواز التيمم هي القدرة لا حقيقته بدليل جواز التيمم لواجد الحقيقي

العاجز

العاجز عن استعماله بناء على ضرر بدني او مالي فيبطل قول
المخالف ان النسيان لا ينافي الوجود فانه ينافيه بمعنى القدرة
المراد به ههنا واذا تحققت فهو ينافيه وان لم يجعل بمعنى
القدرة ايضا فانه ههنا مصدر من وجدت الشيء اي صادفته
ولا يطلق الواجد على الجاهل بالشيء مع قربه منه سواء علمه
سابقا او لا فان قيل الضروري اشتراط استعمال الماء بالعلم
به وكون النسيان مزيلا للعلم لكن لا يلزم من ذلك كون الناسي
غير قادر فانه متمكن من تحصيل العلم بتفتيش الرحل والموقوف
على شرط مقدور عليه لا يكون معجوزا عنه من جهة التوقف
عليه قلنا الناسي مع صفة النسيان غير واجد للماء قطعا
فلا يجب عليه الوضوء اصلا وان تمكن من تحصيل صفة الوجدان
ويلزم من هذا جواز التيمم حال النسيان وذلك لان النص
بعد الامر بالوضوء حكم عند فقد الماء بعدم وجوبه وانتقال
الوظيفة الى التيمم وفيه دلالة على اشتراط وجوبه بوجدان
الماء وبيان عن عدم وقوع التكليف بغير المقدور وان
جاز عند البعض والواجب المقيد بشرط لا يجب اذا فقد الشرط
وان وجد التمكن من تحصيله كما ان الزكوة المشروط وجوبها
بملك النصاب لا يجب على من لا يملكه وان تمكن من تحصيله والحج
المشروط وجوبه بالاستطاعة لا يجب على غير المستطيع وان

تمكن من تحصيلها فان قيل هذا يقتضي جواز التيمم قبل طلب الماء
عند ظن وجوده او وجود مظنته اجيب بان المظنة اقيمت
مقام حقيقة الظن لانها لا تخلو عنه غالبا والظان واجد نظرا
الى الدليل **قوله** وماء الرحل يعني كون الرحل معدنا للماء
عادة لا يستلزم افتراض طلب الوضوء فيه لانه معدن لماء
الشرب دون الاستعمال اذ حمل الماء الكافي للحاجتين غير معتاد
بل يكتفى بما يكفي لحاجة الشرب التي هي اقدم **قوله ومسئلة
الثوب** جواب عن قياس نسيان الماء على نسيان الثوب بمنع
الحكم في الاصل ثم بالتنزل ومنع وجود العلة او الشرط في
الفرع يعني لا نسلم وجوب الاعادة في مسئلة الثوب فانها خلافية
ايضا برواية الكرخي ولو سلم فيها وجد امور ثلثة ظهور الخطاء
في اعتقاد العدم وفوت الفرض اعني ستر العورة وكون الفائت
بلا خلف وفي مسئلة نسيان الماء وجد الامران الاولان دون
الثالث اذ الفرض الفائت فيها هو الوضوء وله خلف هو التيمم فمعنى
بينهما ما ثبت بدليلهما من العجز المجوز للتيمم بسبب النسيان فلا يلزم
من وجوب الاعادة في المسئلة الاولى وجوبها في المسئلة الثانية
لجواز ان يكون المعنى الثالث اعني كون الفرض الفائت بلا خلف
جزء من العلة او شرطا هذا التحقيق قوله فرض الستر اي ستر العورة
يفوت لا الى خلف والطهارة اي الوضوء الى خلف ولهذا يخرج

يكتفى

الجواب

الجواب عن استدلال المخالف لوجوب الاعادة على من نسي
الحدث وصلى على اعتقاد الطهارة ثم تذكره لان هذه المسئلة
ابعد من محل النزاع من مسئلة الثوب اذ يسقط فرض الستر
بالكلية من جهة العجز حيث لا ثوب اصلا كالوضوء والغالب بعينه
سقوطه بجنسها ظهور الخطاء وانتفاء الخلف وفرض الطهارة
لا يسقط بالعجز اصلا ولا تجوز الصلوة بدونها في شيء من الاحوال
واما مسئلة الكفارة فكونها اتفاقية ممنوع ولو سلم فالقدرة
على التحرير لا يزول بالنسيان حيث يمكن ان يقال انه كان
في ملكه رقبة فقدر تحريرها عن الكفارة بخلاف استعمال الماء
اذ لا يجري فيه مثل ذلك ولو سلم فمعنى وجدان الرقبة اليسار
بملك ثمنها او نفسها لا القدرة على اعتاقها حتى لا يجوز تكفير
العبد الا بالصوم وان قدر على الاعتاق بامر المولى ومعنى
وجدان الماء القدرة على استعماله حتى استوى فيه الحر والعبد
وظاهر ان النسيان ينافي القدرة لا اليسار فلا يلزم من
انتقال الوظيفة الى التيمم بنسيان الماء الموجب لعدم القدرة
على الوضوء من جهة كونه متعلقا به انتقال الوظيفة الى الصيام
بنسيان الرقبة وان اوجب عدم القدرة على تحريرها لانه
لم يتعلق به بل بعدم اليسار غاية الامر انه يسقط فعل التحرير
بنسيان الرقبة للعجز لكن لا يسقط به اصل الوجوب فيجب

التحري بعد التذكر لبقاء اصل الوجوب ولا يكفي الصوم السابق
لانتفاء شرط الانتقال اليه وهذا كان المصلي مع نسيان الحدث
يعذر في ترك الاعادة ما دام ناسيا حتى لو لقي الله تعالى كذلك
لم يؤاخذ به ويؤمر بان يعيد بعد التذكر **قوله وليس على**
المتيمم اراد بالمتيمم من اراد التيمم وبالماء ما يوجد بما اذ
حكم الطلب من ملك الغير ياتي بعد هذا والسابق الى الفهم من
هذا الكلام ان عدم الماء القريب اذا كان مجزوما به او مظنونا
اي راجحا او مشكوكا فيه اي متساويا في الاحتمال للوجود لا
يجب الطلب فان قوله اذا لم يغلب على ظنه ان بقربه ماء
يتناول الاحوال الثلثة وهذا في حالتي الجزم بالعدم وظنه
صحيح اذ لا يحصل للجازم بالطلب جزم يتنبه فوق الجزم فلا فايدة
في اشتراطه مع انه غير مذكور في النص والظن واجب العمل
في العمليات اجماعا وفي حال الشك مشكل اذ الاحكام الشرعية
لا يبنى عليه وفاقا فلا يجوز التيمم معه الا بعد الطلب المفضي
الى الظن لا اقل ووجوب الجمع بين الطهارتين في سؤر الحمار
ليس لاجل الشك بل للعمل بالدليلين في الجملة احتياطا والصواب
ان لا يعتبر تناول اللفظ في تقرير الدعوى لصورة الشك
حتى يطابقها الدليل اذ حاصله ان المسئلة مفروضة في المقا نة
وهي مظنة عدم الماء ولا دليل على وجوده وهو ظنه اوّما

يؤدي

يؤدي الى ظنه اذ الكلام على ذلك التقدير وهذا صريح في بناء
عدم وجوب الطلب على ظن عدم الماء وربما يشعر بوجوبه
في صورة الشك لان المفهوم من قوله ولا دليل على الوجود
ان دليل العدم لا يعتبر في مقابلة دليل الوجود وان حصل
في تعارضهما الشك بل يجب الطلب وعند الشافعي رحمه الله
لا بد من الطلب عن جوز وجود الماء في الجملة وينفي جزمه
بعدمه وجهان احدهما انه يجب حيث لا يتحقق شرط جواز
التيمم بدونه اذ من لم يطلب لا يطلق عليه انه لم يجد و
الاصح عند اكثر المحققين من اصحابه انه لا يجب لنا تقدم
ولزوم الطلب في نفي الوجدان ممنوع فان استعماله نفيا
واثباتا بدونه شايع قال الله تعالى وما وجدنا
لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين ولو
سلم فهو في الوجدان الحقيقي لا في القدرة المراد به ههنا
مجازا فلا خلاف بيننا وبينه على هذا التقدير الا في ظن
عدم الماء فاكتفينا به عملا بقاعدة الظن كيف ولا يحصل
مرتبة فوق الظن حيث لا يشترط فيه ان يبلغ من الجوانب
حدا يبعد المجوز للتيمم اتفاقا وهو اوجب الطلب لان زيادة
الظن به ولا يجوز التباعد عنه سيما في موضع الاحتياط
قوله وان غلب على ظنه وجوب الطلب لا يختص بصورة الظن

الوجوب على ما سبق ولا يلزم الظن الحقيقي المقابل للتعذري
بوجود المظنة كاف حيث يجب الطلب في العمران لا لان قيام
العمارة بالماء وان لم يوجد حقيقة الظن قوله حتى يطلبه اي
ولا يجوز اذ لا بد من هذه المقدمة حتى يتحقق مفهوم الغاية قوله
نظراً الى الدليل يعني غلبة الظن فانها دليل يجب العمل به كما في
التحري في القبلة وكما اذا ظن فقد شخص فدفع الزكوة اليه
حيث يجزيه وكما اذا ظن طهارة ماء او نجاسة حيث يجب عليه
اتباع ظنه ويجوز ان يراد بالدليل ما اوجب الظن فانه
يستند الى دليل لا محالة وانما لم يجب القضاء فيما اذا ظن انه
يجد الماء في آخر الوقت في ظاهر الرواية لانه لو لم يتيقن بذلك
لا يجب القضاء وان خالفه ظ كلام الكتاب على ما سبق تحقيقه
بخلاف ما نحن فيه اذ التيقن بقرب الماء في الحال يمنع جواز
التيمم فكذا ظنه فان قيل لو كان الظان واجداً للماء لما صح
القول بوجوب الطلب عليه لانه لا يتصور من الواجد اجيب
بانه لا يتصور من الواجد من كل وجه والظان واجد من وجه
دون وجه فيتأتى منه الطلب الا ان جهة الوجدان قوله ف
وان كان مع رفيقه ماء ظاهر تعقيب هذا الكلام ببيان الاختلاف
بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رحمهما الله في وجوب الطلب يشعر
بانها من قبيل الاجمال والتفصيل فيكون المراد بقوله طلبه منه

ينبغي

توجه الطلب مطلقاً جازماً كان او غير جازم حتى يصح على
المذهبين لكن يرد عليه ان ما ذكر في تعليل هذه الدعوى
من عدم المنع غالباً عين ما ذكر في دعوى الوجوب
على قولهما من ان الماء مبذول عادة فلا فرق بينهما في
الحال والمآل وجعل معنى واحد علة لمطلق الترجيح ثم
للترجيح اللازم محل نظر واشكال ولو حمل طلبه منه على
ايجاب الطلب لموافقة التعليل وجعل بيان الاختلاف
بعد تعيينها على ان المذكور مذهبهما لا مذهبه شرحاً
لكلام المتن ورد عليه ان التعليل على مذهبهما قد
ذكر مرة فلم اعيد ذلك التعليل بعينه مرة اخرى ونسبة
القول لجواز التيمم قبل الطلب وعدم وجوبه الى ابي حنيفة رحمه الله
مذكور في الايضاح ونسب في اكثر الكتب الى حسن
ابن زياد رحمه الله وتقرير الدليل المذكور عليه
ان طلب الماء من الرفيق طلب من ملك الغير لانه ملك
الماء باحرازه والطلب من ملك الغير فلا يلزمه طلب
الماء من الرفيق وحقيقته ان طلب سائر ما يحتاج
اليه مع مساس الحاجة اليه لا يجب فكذا لا يجب طلب
الماء والنكتة فيه ان الاستيهاب ذلة والهبة منة
وفيها حرج ظ اذ النفس الحرة لا يتحملها والتيمم ما

شرع الا لدفع الحرج واعترض عليه بان النبي صلى الله عليه وسلم
سأل لبعض حوائجه من غيره مع انه اعلى الناس همة
واجيب بانه لو ثبت منه لاستيهاب فطلبه امر وطاعة
منهم وامورهم مبنية على الوحي فلعله طلب ممن عرف انه
يتقلد بذلك منه في عنقه كما هو حال الصحابة الباذلين
اموالهم ومهجهم في رضاه وتحقيق مبتغاه ولا كذلك
حال غيره واستدلالهما على وجوب الطلب بان الماء مبذول
عادة ممنوع عند عزة الماء وقيل يجب الطلب ان ظن
الاعطاء ولا يجب ان ظن المنع فبقي الكلام فيما اذا شك
وفيه غموض واشكال ويتطرق عليه الاحتمال وذكر
صاحب الاسرار انه يجب في موضع لا يعز الماء لا في
موضع يعز وجهه ان في الاول لا اذلال ولا منة والثاني
مظنة لهما وهذا اقرب الاقوال **قوله** ولو ابى ان يعطيه
اي لو ابى الرفيق ان يعطيه الماء مجانا فان اعطاه بمثل
القيمة وهو غير عاجز عنه لا يجزيه التيمم وفاقا للمحقق
القدير اذ البدل يقوم مقام المبدل وان اعطاه بالغبن
الفاحش يجزيه ولا يلزمه تحمل الغبن لانه ضرر والضرر
مسقط فرض الوضوء وناقل للوظيفة الى التيمم وقال الحسن
البصري رحمه الله يلزمه الشراء ولو بجميع ماله وهو مستبعد

جدا

جدا وان اعطاه بغبن يسير لا يجزيه التيمم عندنا اذ لا يعتد
بالزيادة اليسيرة ولا يبالي بها في موضع الحاجة وجوز الشافعي رحمه الله
نظرا الى نقصان المال في الجملة ومذهبنا احوط وادق بعرف
الحال وليس في الكتاب تصريح بهذا الاحتمال وتنصيص على حكمه اما
لاندراجه في الاعطاء بمثل القيمة لانه في معناه باعتبار قلة الزيادة
ولذلك شاركه في حكمه او للاكتفاء باشارة قوله ولا يلزمه تحمل
الغبن الفاحش الى لزوم تحمل الغبن اليسير والله الميسر لكل عسير

باب المسح يريد المسح على الخفين وغيرهما مما تعرض لمسحه في هذا
الباب اثباتا او نفيا لا مطلق المسح الشامل لمسح الرأس والتيمم
قوله المسح على الخفين جائز ذكر الجواز وان كان المسح اتيانا
بالواجب نظرا الى تعيين المسح وذلك لان الواجب على من احدث
حال التخفف اما المسح باستدامة اللبس او الغسل بازالته فاتيان
احدهما على التعيين يكون جائزا وان كان فعله اتيانا بالواجب وبما
هذا الجواز قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله يشملهما السنة وفي
تخصيصها بالذكر اشارة الى انه لم يؤخذ من الكتاب اذ لو صح
ثبوته به لما سكت عنه فانه اولى بالذكر وما يقال من ان قراءة
الجر في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين عطفا على الممسوح
محمولة على حالة التخفف ينفيه ضرب الغاية فان قيل يوهن حديث
عائشة رضي الله عنها ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح

على الخفين بعد نزول المائدة رضي الله تعالى عنه قلنا لعله دفع
لاستبعاد بعض الصحابة رضي الله عنهم مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليهما بعد نزول المائدة حيث قال ابن عباس رضي الله عنهما سلوا
هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد نزول المائدة والله ما مسح بعد نزول المائدة وقد صح رجوعه
عن انكار المسح برواية عطاء بن ابي رباح رضي الله عنه وروى
شهر ابن حوشب انه توضأ جرير بن عبد الله ومسح على خفيه فقيل
له في ذلك فقال رأيت رسول الله فعل كذلك فقيل له أبعد نزول
سورة المائدة ام قبلها فقال وهل اسلمت الا بعد نزول المائدة قال
ابراهيم التيمي كان يعجبهم حديث جرير لانه اسلم بعد نزول المائدة
وذكر استفاضة الاخبار فيه اي شهرتها لانه لما سكت الكتاب عنه
واوجب الغسل عينا كان اثباته بالسنة مشروطا والا لزم الزيادة
على الكتاب بخبر الواحد وهي لا تجوز ثم اشار الى ان استفاضتها
هذا توجب العلم حيث عد من انكر المسح مبتدعا وكذا
قال ابو حنيفة رحمه الله في بيان مذهب السنة والجماعة ان تفضل
الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين وعن الكرخي رحمه الله
ان من انكره يخشى عليه الكفر فاما ما روي عن بعض المشايخ من الجزم
بكونه من باب التغليظ هذا حكمه بحسب العلم واما بحسب العمل فمن رآه
ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان مأجورا فان قيل العزيمة لم تبق مشروعة

لانه رخصة اسقاط فاثبات الثواب عليها ليس بصواب اجيب بانه
رخصة اسقاط حال التخفف للتخفيف وبعد نزع الخف يصير مشروعة
بل متعينة وتنال باتيانها الاجر الا انها مع زيادة المشقة
قيل ولانه ابعد عن مظنة الخلاف وعمل بالكتاب مما يقتضيه
العقل وفي الذخيرة عن بعض المشايخ ان المسح اولى لاظهار المعتقد
ودفعا لتهمة البدعة عن نفسه وعملا بقراءة الجر وفي شرح صحيح
مسلم للنووي رحمه الله اختلف العلماء في ان المسح على الخف
افضل او غسل الرجل فذهب اصحابنا الى ان الغسل افضل لكونه
الاصل وذهب اليه جماعة من الصحابة منهم عمر ابن الخطاب وعبد الله
ابنه وابو ايوب الانصاري رضي الله عنهم وذهب جماعة من
التابعين الى ان المسح افضل واليه ذهب الشعبي والحكم وحماد وعن
احمد روايتان اصحهما المسح افضل والثانية هما سواء واختاره ابن
المنذر **قوله بحدث موجب للوضوء** ذكر انه من باب التجوز
لان الحدث شرط لا سبب لوجوب الوضوء **قوله** والحدث متاخر
قيل التاخر فهم من قوله ثم احدث وينبغي ان يكون كلمة ثم فيه لمطلق
التعقيب سواء كان مع التراخي او بدونه **قوله** ولو جوزناه بحدث
سابق حرا وقع كان رافعا وما بينهما منافاة لان للحدث السابق بتعدد
اصناف اي كحدث المستحاضة وحدث المتيمم اثرهما للتمثيل اشارة الى
انه لا انحصار فيهما لكن فيه كون الحدث السابق عاملا حال اللبس قوله ثم

خرج الوقت ينشئ الحدث المستحاضة يمسح في الوقت لا بعده اما الاول فلان
الوقت مانع ظهور حكم حدثها فهي فيه كالاصحاء واما الثاني فلان
الكلام في مستحاضة توضأت ولبست ودمها سائل عند الوضوء او
اللبس او فيما بينهما او في جميع الاحوال الثلث او في اثنين منها ففي
هذه الوجوه اذا خرج الوقت يعمل حدثها السابق بدليل انتقاض وضوئها
والناقض لابد ان يكون حدثا فيثبت حكمه مستندا الى ابتداء وجوده
اذ الاصل اتصال الحكم بالسبب فظهر به ان اللبس لم يكن على طهارة بل
كان مسبوقا بالحدث او مقارنا له فيجوز المسح لها في هذه الحالة يستلزم
جعل الحدث رافعا مع انه لم يعهد الا مانعا للحدث نعم اذا لم يسل في شيء
من الاحوال الثلثة اذ ما سبق الوضوء من السيلان ارتفع حكمه به
وما تأخر عن اللبس منه لا يستند الى اللبس لامتناع تقدم الحكم على
السبب ولا سيلان بينهما فهي وان كانت مستحاضة في حق الصلوة صحيحة
في حق المسح فيجوز لها ان تستكمل مدة مقيما ومسافرة وكان الاولى بدلالة
هذا التقرير ان تقول ولو جوزناه بحدث سابق او مقارن لكن عا
قصدا بيان بعيد التأخر وكان السبق اكثر من المقارنة ولتعرف مما ذكر
فيه حكمها اقتصر على ذكره فان قيل لو ثبت الحكم بعد الوقت مستندا الى
ابتداء وجوده يتبين به فساد المؤدى في الوقت وعدم جواز المسح فيه
ايضا قلنا الاستناد انقلاب من وجه اذ الحكم قد ارتفع الان تبين
من وجه حيث سبق السبب والاصل اتصال الحكم به فاعتبر فيما وجد في الوقت

جهة

179

جهة الانفصال ضرورة ان الشرع جعل الوقت مانعا ظهور حكم الحدث
واعتبر الوضوء فيه مع المنافي فلو اعتبر فيه جهة التبين ادى الى
مخالفة الشرع لجعله غير مانع ولا ضرورة فيما يوجد بعد الوقت فيعتبر
فيه جهة التبين والحاصل ان الاستناد يعمل في القائم دون المنقضي
والمؤدى في الوقت منقضي فلا يعمل فيه واللبس المستمر بعضه منقضي
وبعضه باق فيعمل فيما بقي لا فيما مضى فان قيل قد صرحوا بان المستحاضة
اذا شرعت في الصلوة في الوقت وخرج الوقت في اثنائها تستانف
ولا تبني لان بالاستناد يظهر بان الشروع كان مع الحدث والبناء
وارد بخلاف القياس في الحدث الطارئ دون المقارن وهذا تصريح
بان الاستناد يعمل فيما انقضى من الامر المستمر قلنا مبنى ذلك ان الصلوة
لا تتجزى حكما فبقاء بعضها بعد الوقت كبقاء كلها ولم يجعل كانقضاء البعض
في الوقت كانقضاء الكل عملا بالاحتياط بخلاف اللبس فانه متجزى حكما
وحقيقة فان قيل هذا يقتضي ان لا يجب عليها قضاء تلك الصلوة لو كانت
نفلا حيث تبين بالاستناد عدم صحة الشروع فيها من كل وجه فيجب
قضاؤها احتياطا وجملة الامر في باب الاستناد ان الاحتياط يراعى
فيه ويعتبر في كل موضع من جهتي التبين والاقتصار ما هو احوط ويمكن
ان يعلل عدم جواز البناء في المسئلة المذكورة بانه ورد في حدث
يوجد في الصلوة لا في حدث يوجد قبلها ويظهر اثره فيها ولو بطريق
الاقتضاء واعلم ان زفر رحمه الله ذهب الى ان ناقض الوضوء في حق المستحاضة

ع

نفس خروج الوقت كما هو مذهب الشافعي وانكر الاستناد الى الحدث
السابق اخذا باعتبار للحدث الذي في الوقت مع ان الشرع لم يعتبره فجوز
لها المسح في الوقت وبعده في جميع الصور اذ ظهر ان الحدث الحقيقي بعد
اللبس لا يمنع المسح فالحدث الحكمي اولى قلنا الشرع لم يعتبر الحدث الذي في
الوقت في حق ما يوجد فيه وفي الاستناد يعتبر في حق ما يوجد بعده
فلا يخالف الشرع ثم ما ذكر في المستحاضة يقتضي تجويز المسح في مسئلة
التيمم ايضا لجعل نفس رؤية الماء ناقضا وعدم استناده الى الحدث
السابق لكن لم ينقل عنه اختلاف في هذه المسئلة ولعله لم يجوز المسح
فيها لعلة اخرى اذ يمكن ان يقال المسح ورد بخلاف القياس في اللبس على
طهارة الوضوء فلا يجوز في اللبس على طهارة التيمم ولا يرد ان الوارد فيه
اشتراط اللبس على الطهارة مطلقا لا على الوضوء وهو الكامل المتبادر من لفظ
الطهارة عند الاطلاق فيحمل عليه اخذا بالاحتياط في باب العبادة
قوله لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس المشروط في جواز المسح عندنا
كمال الطهارة وقت الحدث وعند الشافعي رح كمالها وقت اللبس وهو
يستلزم كمالها وقت الحدث ايضا ضرورة انه حال بقاء اللبس الواقع
على الطهارة الكاملة فلو توضأ وغسل احدى رجليه ولبس الخف ثم
غسل الرجل الاخرى ولبس الخف الآخر ثم احدث فان تخلل بين اللبسين
حدث لا يجوز المسح اتفاقا لعدم كمال الطهارة في الوقتين وان لم يتخلل
يجوز عندنا لكمالها وقت الحدث ولا يجوز عنده لعدم كمالها عند

اللبس

اللبس فطريقه ان ينزع الخف الاول ثم يعيده فيحصل بها اللبس على كمال الطها ق
بخلاف النزع واللبس بعد ذلك فانهما اشتغال بما لا يفيد وايضا يظهر اثر
الخلاف فيمن غسل الوجه واليدين ومسح بالرأس ثم لبس الخفين فخاض الماء
حتى ابتلت قدماه ثم احدث فانه يمسح عندنا لا عنده على ما ذكر واستدل
بما روى المغيرة ابن شعبة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
توضأ فلما انتهى الى رجليه اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما
طاهرتين ومسح عليهما فقد شرط ابتداء ادخالهما على الطهارة لا لان الفعل
لا في الحدوث وقد ثبت المسح بخلاف القياس فيراعى فيه جميع ما ورد به
النص وان لم يعتبر مفهوم الشرط لا يقال هذا انما يتم فيما اذا غسل الا عضاء
الثلثة ولبس الخفين وخاض الماء لا فيما اذا غسل رجله ولبس خفا ثم غسل
الرجل الاخرى ولبس الخف الآخر حيث ادخل كلا منهما بعد الغسل
المفيد للطهارة فقد وجد ادخالهما طاهرين غاية الامر انتفاء كمال
الوضوء حال لبس الخف الاول وهو لا يضر لان النص شرط طهارة
الرجلين لا الطهارة بمعنى الوضوء لانا نقول الحدث والطهارة عنده لا
يتجزيان فلا يحكم بطهارة احدى الرجلين اذا غسلها ما لم يغسل الرجل الاخرى
فان قيل عند غسل الرجل الاخرى يظهر كون الغسل الاولى مطهرا وثبت
بطريق التبيين طهارتهما بل كمال الطهارة وقت اللبس قلنا التبيين ممنوع
بل لو اعتبرت طهارتهما حين الغسل كان بطريق الاستناد والمستند
ثابت من وجه دون وجه فلا يعتبر في باب المسح الثابت بخلاف القياس

احتياطاً ولنا ان المقصود من اشتراط ادخالهما طاهرين عدم صلوح
الخف لرفع حدث سبق اللبس وحل بالقدم فلا محالة نظهر فايدة لبس
الخف في باب المسح حال حدوث الحدث اللاحق بان يمنع الخف حلوله
بالقدم ويقوم مقامه في قبول الحدث حتى يرتفع بمسحه ولا يجب غسلها
الا يرى ان المسح حال اللبس بدون الحدث لغو محض واذا كان كذلك
شرط طهارة الرجلين الموقوفة على الطهارة لعدم تحري الحدث ثبوتا وزوالا
في وقت المنع الذي هو وقت ظهور فايدة لبس الخف والاعتداد بالمسح اذ
لو كانت ناقضة في هذا الوقت يلزم كون الخف رافعا ولا يشترط في ابتداء
اللبس الذي لا اعتبار له بذاته في هذا الباب بحيث لا يجوز بالمسح
اصلاً ولذلك وافقنا الخصم في ان مدة المسح من وقت الحدث
دون اللبس وهذا يحقق تعليل الكتاب بقوله لان الخف مانع حلول
الحدث بالقدم الخ وبهذا المعنى الجاري مجرى المنصوص عليه صح حمل
ادخالهما طاهرين في عبارة الحديث على بقائهما طاهرتين الى
اوان التوضي والحاجة الى المسح وعليه قول المص رحمه الله في الحكم
بان قوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس
بل وقت الحدث لانه قرينة ظاهرة بادنى تامل في الغرض من هذا
الاشتراط وصح بكون معنى لبسهما على طهارة كاملة ابقاء لبسهما عليها
الى اوان الاعتداد بالمسح وذلك لان الفعل وان كان ظاهرا في الحدوث
يحمل على البقاء بالقرينة فان من حلف لا يقعد مع فلان وهو قاعد

يصرف

الكلام صح

18 11

يصرف حلفه الى ابقاء القعود واستدامته وله نظاير من الايات
وعليه قوله تعالى وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى
مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ اي ان شغلك الشيطان بوسوسته حتى تنسى
الامر بالاعراض عن الذين يخوضون في اياتنا فتقعد معهم فلا تدم على
القعود بعد تذكر الامر وهم عزمهم على القعود فقط ظهر بهذا التقدير
ان قوله وهذا لان الخف مانع لا يحتمل ان يكون استدلالاً
على المذهب لعود الاشارة الى مضمون قوله وهو المذهب عندنا
ويعرف منه وجه صرف ذلك الكلام عن الظاهر وان يكون تعليلا
لصرف ذلك الكلام عن ظاهره وبيانا للقرينة الصارفة لعود
الاشارة الى مضمون قوله لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت
الحدث فيعرف منه دليل المذهب ودعا يرجح الوجه الاول كون المشار اليه
بهذا فيه اقرب والوجه الثاني زيادة لفظ هذا اذ لو قصد الاستدلال
على المذهب كان الاظهر ان يقال وهو المذهب عندنا لان الخف مانع
وعليك بالحمل رعاية الاحتياط وقيل القرينة تصحيح المذهب ورد بانه
يصدد بيانه وهو انما يكون بالنسبة الى من لا يعلمه وقيل انها بيان
المذهب عندنا فان القرينة اللاحقة تصرف الكلام عن ظاهره كما سبق
وهذا البيان ليس بشيء وقد يقال ذكر ادخالهما طاهرين في الحديث
على وفاق العادة فانها جارية بتأخر اللبس عن غسل الرجلين جميعا
على وجه الاشتراط ومثله ياتي في عبارة الكتاب قوله ويجوز

للمقيم هذا مذهب الجمهور من الخلف والسلف وعن مالك رحمه الله
في رواية انه لا يمسح وفي اخرى انه لم يجوز المسح في الحضر ولم يوقته في السفر
والمشهور عنه ما المذكور في جامع الترمذي واختلاف العلماء للطحاوي
وشرح السنة وغيرها ذلك عدم التوقيت في المسح مطلقا وهو محجوج
على الروايتين بالحديث المذكور في الكتاب وما ورد بمعناه في مشاهير
الاحاديث المورودة في كتب السنة ولا عبرة في مقابلتها بما روي
عن ابي بن عمارة انه قال يا رسول الله امسح على الخفين قال نعم
قال يوما قال ويومين قال وثلثة ايام قال نعم وما شئت وفي رواية
حتى بلغ سبعا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم وما بدا لك لان
اسناده ليس بقوي ذكره ابو داود وقال النووي رحمه الله اتفقوا
على انه ضعيف مضطرب لا يحتج به وروي الامام السرخسي من
طريق عمار بن ياسر رحمه الله لكن في روايته اذا كنت في سفر
فامسح ما بدا لك ثم اجاب بان المراد كون المسح مؤبدا الا منسوخا
والحديث المشهور لا يترك بهذا الشاذ وان اجيب بان العبرة في الجواب
الذي صح في السند والتاويل بعيد ذكره لابداء وجه للمرجوح لا يخالف
الراجح فانه اهون من جعله خلوا عن المعاني قوله وابتداؤها
اي ابتداء مدة المسح المفهومة من الكلام السابق عقيب الحدث اي بعد
بلا تراخ وقيل ابتداؤها من وقت المسح لان التوقيت لاجله وهو
قول الاوزاعي وابي ثور ورواية عن احمد رحمه الله وقيل من وقت

والمشهور ظ

اللبس

182

اللبس لان جواز المسح بسببه وهو منسوب الى الحسن البصري رضي الله عنه
ولنا ان التوقيت لجواز الترخص بالمسح مقام الغسل وهو من
جهة منع الخف سراية الحدث الى الرجل وقبوله اياه بدلا عنها
فيعتبر المدة من وقت المنع وهو عقيب الحدث اذ المنع عن شيء
قبل وجوده غير معقول لا من وقت المسح لثبوت الرخصة قبله
الا ان يكون المسح عقيب الحدث بلا تراخ ولا من وقت اللبس
لعدم فيه فلا معنى لجواز الترخص به ح وفي المبسوط لا يمكن اعتبار
ابتداء المدة من وقت اللبس فانه لو لم يحدث بعد اللبس حتى تم
يوم وليلة لا يجب عليه نزع الخف بالاتفاق ولا من وقت المسح
لانه لو احدث ولم يمسح ولم يصل اياما لا اشكال انه لا يمسح بعد
ذلك فكان العدل بالاعتبار من وقت الحدث ثم احصى ما يمكن
اداؤها من الصلوات في مدة المسح اما للمقيم فست في عامة الاحوال
والاوقات وسبع في عرفات يوم عرفة بان يحدث لابس الخف
في اخر وقت الظهر ويؤديها اماما ويجمع من غير بينها وبين العصر
في اول وقتها واما للمسافر فست عشرة او سبع عشرة وادنى ذلك
اما للمقيم فاربع بان يتوضأ ويلبس الخف قبل الصبح ويشرع في الفجر
في اول الوقت لامكان مستمرا في الاداء على قدر ما يمكن وسبقه
الحدث قبل تمام التشهد فانه يبني ولا يمكنه ان يصلي الفجر من الغد
بالمسح اتفاقا حيث يظهر حكم الحدث بانقضاء المدة في اثنائها ولا يجوز

البقاء ويفسد ولو فرض حدوث الحدث في هذه المدة القويرة عقيب
التشهد اي بعد من غير تراخ ينبغي ان لا يصلي الجمعة من الغد على هيئة
الاولى عند ابي حنيفة رحمه الله لا عند صاحبيه لما سيأتي من ان انقضاء
مدة المسح في الصلوة بعد التشهد يفسدها عنده خلافا لهما وان كان حكم
الزاهدي بعدم الجواز عندهما على الاطلاق موهما للاتفاق واما
للمسافر فخمس عشرة قوله والمسح على ظاهرهما اعتبر في المسح كونه على ظاهر
الخف مخطوطا ومنتهيا الى الساق والظاهر انتهاؤه الى الساق يستلزم
البداية من الاصابع وربما يتوهم من نظم هذه الامور في سلك كلام
واحد استواؤها في الوجوب وما دونه بل هذه السياقة ظاهرة في الوجوب
غفلة عن اضمار الشارع فصرح بان المسح على الظاهر حتم والبداية من الاصابع
استحباب تنبيها على ان المراد بهذا الكلام بيان صفة المسح فيجوز فيه الجمع
بين الجواب والمستحب كما سيأتي في بيان صفة الصلوة وكانه اكتفى في الدلالة
على عدم وجوب المد الى الساق بما سيأتي من بيان مقدار الفرض في
المسح واما وجوب اصل المد فلا اختلاف فيه كما مر في مسح الرأس وعلى عدم
وجوب جعله مخطوطا بذكر مع المد الى الساق على نسق واحد حيث جعلا
قيدين للمسح على الظاهر وانما رتب على صح الظاهر وجوبه عينا عدم
جواز مسح الباطن والعقب والساق بكلمة من الابتدائية لان الجواز
المنفي بمعنى الاجزاء لارتفاع الحرج في الفعل اذ لا يلزم من الاستدلال
بان المسح معدول به عن القياس فيراعى فيه جميع ما ورد به النص سوى

عدم

183

عدم الاجزاء لو فات شيء من ذلك بلا شبهة لكن ههنا شبهة
ظاهرة ان جعله مخطوطا والمد الى الساق المستلزم للابتداء من
الاصابع مما ورد به النص فيقتضي هذا الدليل وجوب هذه
الامور وانه ينافي استحباب البداية من الاصابع في الغسل و
وجوبها في المسح اذ البدل قد يخالف الاصل باعتبار حاله كما مر
لا يقال روى ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر خفيه
من غير التقييد بكونه مخطوطا والى الساق فظهر عدم وجوب
التقييد لانا نقول لا شبهة ان وقوع المسح من رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم يكن الا من كونه مخطوطا ممدودا الى الساق
او غير ممدود فينبغي ان يحمل ما اجمل من صفته في هذه الرواية
على ما فصل في الرواية الاخرى توفيقا بين الروايتين ونظيره
حمل المطلق على المقيد وفاقا عند اتحاد الحكم والحادثة ودخولهما
على الحكم في هذه الاثبات ولو سلم عدم وجوب حمل المجمل على المفصل
فقد روى انه عليه السلام مسح على خفيه من غير ذلك الظاهر فلا
يبقى الظاهر بمقتضى هذه الرواية للوجوب غاية الامر ان يخص
الاجزاء عا بشرط حمل فرض الغسل كما هو رواية عن الشافعي رح
وقد يقال اظهار الخطوط والمد من الاصابع الى الساق من خواص
فعل اليد وهو غير لازم حيث يخرج الماشي في الحشيش المبتل بالمطر
بنية المسح عن العهدة اتفاقا وفيه بحث لانه لو سلم الوفاق فهو

لا يدل على عدم وجوب ما يلزم المد من الاصابع الى الساق من
استيعاب ذلك القدر من الخف والحاصل ان للخف ظاهرا
يوازي ظهر القدم وباطنا يلي الارض وعقبا وساقا فعندنا
يجزي الاكتفاء بمسح الظاهر وهو قول الجمهور حيث كثرت الرواية عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه مسح على ظاهر خفيه مع السكوت عن مسح
غير الظاهر وهو في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يجزي
الاكتفاء بمسح الباطن او العقب او الساق او كليهما وعن الشافعي
فيهما رواية الاجزاء اذ كل منهما يسمى محل الفرض كالظاهر وعدم
الاجزاء وبه جزم المزني والبويطي وافتى به جمهور المحققين
من اصحابه اذ لم يرد النص بمسح العقب ولا بالاقتصار على
مسح الباطن والمعتبر في مثله النص لا الرأي وكذا لا يجزي
الاكتفاء بمسح الساق وهذا بالاتفاق اذ لا نص بمحل
الفرض ورجا منهم من سكوت المص رحمه الله في صفة المسح عن
مسح الباطن مع انه بصدد البيان ان ذلك لا يستحب واليه ذهب
اصحابنا والشعبي والنخعي والاوزاعي والثوري رحمهم الله وقال
مالك والشافعي واكثر من قدماء العلماء ومتاخريهم انه سنة
لما روي عن المغيرة ابن شعبة رضي الله عنه انه قال وضأت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسح على الخف واسفله ولنا قول علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وقد

رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه وهو
ظاهر في نقل عادته عليه السلام وخلاف العادة لا يكون سنة
وما رويناه من حديث المغيرة رضي الله عنه معرض منه تاويل
لما رووه عن المغيرة ايضا بانه اراد اسفل الخف من الاصابع
الى اعلاه من الساق وقد تكلم فيه ائمة الحديث فانه لم يرد الا
من طريق ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة
رضي الله عنه قال ابو داود رحمه الله بلغني ان ثورا لم يسمعه من
رجاء وقال الطحاوي في كتاب اختلاف العلماء سئل احمد بن حنبل
رضي الله عنه عن هذا الحديث فقال ذكرته لعبد الرحمن ابن مهدي
فذكر عن ابن المبارك عن ثور قال حدثت عن رجاء عن كاتب
المغيرة ليس فيه المغيرة وقال الترمذي هذا حديث معلول لم يسنده
عن ثور غير الوليد ابن مسلم ثم نقل الى زرعة ومحمد ابن اسماعيل
عن ابن المبارك مثل ما ذكر الطحاوي رحمه الله وبالجملة يروى هذا
الحديث بالارسال من وجهين ترك الصحابي وترك الواسطة بين
الثور ورجاء حيث قال حدثت ثور حديث عن رجاء ولم يذكر من
حدثه والمرسل لا يقبل عند الشافعي وجمهور اهل الحديث رضي الله عنهم
ونحن نقبله لكن يرد هذا الحديث بان كاتب المغيرة لا يعرف اسناد
الى مجهول **قوله وفرض ذلك المسح** مقدر عندنا خلافا للشافعي
فانه يعتبر ادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في مسح الراس لاطلاق الروايات

مقدر عندنا خلافا للشافعي قلنا ما روي من فعله عليه السلام انه
مسح على خفيه او مسح على ظاهرهما ونحو ذلك فليس من الاطلاق في
شيء ضرورة ان الفعل المثبت يكون واقعا على صفة معينة البتة
بل هو اجمالي وقد ورد التفصيل بانه عليه السلام مسح مقدارا معينا
من ظاهرهما وعرفت ان المجمل في مثله ينبغي ان يحمل على المفصل وما
روي من قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة الى غير ذلك من الاقوال
المطلقة فخرج خروج البيان عنهما بالاتفاق انما يجب العمل باطلاقها
لو لم يرد مقيد بذلك الحكم وفي عين تلك الحادثة والتفصيل الوارد
في فعله عليه السلام مع وجوب اتباع النبي بجميع ما ورد به في باب
المسح يجري مجرى قول مقيد كانه قال من يمسح المقيم مقدارا معينا يوما
وليلة وفي مثله يجب حمل المطلق على المقيد بلا خلاف فهذا هو الكلام
في اصل التقدير ثم المذكور في الاصل انه مقدر بثلث اصابع من غير تعيين
بكونها من الرجل او اليد فاعتبر الكرخي رحمه الله كونها من اليد وهو
الاصح المصرح به في صلوة الاثر اسم كتاب لان اليد آلة وهي كالفاعل
والفعل يضاف الى الفاعل دون المحل وانما اعتبر المحل في الخرق لانه
يمنع المسح باعتبار الاخلال بقطع المسافة في الخف وذلك فعل الرجل
قطعا وكون اليد غير ضرورية في المسح ولو سلم لا يمنع اخذ مقداره
باعتبار ان النبي عليه السلام استعملها فيه على انها الالة المعهودة
والمعهود كالمشروط ووجه الاكتفاء بثلث اصابع اما على قول الكرخي

لو

فهو ان استيعاب المحل غير واجب بل في اظهار الخطوط الحاكي بانفها
على المسح فاكتفي بالبعض الذي يحكي حكاية الكل احتياطا وذلك اكثر
اصابع اليد القائم مقام جميعها القائم مقام جميع المحل بالقدم وكذلك غير
الاصابع من القدم تبع الاصابع في الارش واما على قول الرازي
رح فاظهر لان اظهار الخطوط من عمل الاصابع وحدها فاعتبر الثلث
منها من جهة ان الخطوط المذكورة في لفظ الراوي يحصل بها رجوعا
الى ان اقل الجمع ثلثة وفيه رعاية التخفيف المناسب بباب المسح من وجه
وللاحتياط الملائم بباب العبادة من وجه حيث اعتبر اكثر الاصابع
القائم مقام جميعها المستتبع للكف **قوله ولا يجوز المسح على خف فيه
خرق كبير** اي من ذات المسؤول والكثير روي بالثاء المثلثة من الكثرة
الظاهرة في الكمية المنفصلة والباء الموحدة من الكبر المستعمل في الكمية
المتصلة ويفهم من هذا الكلام حكم المنفصل على الرواية الاولى
وحكم المتصل على الرواية الثانية بطريق المقايسة والاعتبار
ويمكن ان يجعل الكمية المخصوصة المنفصلة او المتصلة مجازا عن مطلق
الكمية المتناولة للنوعين ثم قوله في الهداية في تقرير مذهب الشافعي
وان قل وفي تعليل مذهبنا لا يخلو عن الخرق القليل يشعر بانه جعل
لفظ كثير في عبارة الهداية المنقولة عن مختصر القدوري بالثاء المثلثة
اذ القليل يقابل الكثير والمقابل للكبير هو الصغير واما قوله وان كان اقل
من ذلك وهو مذكور في الهداية والمختصر فيؤيد هذه الرواية لو عادة

الكناية في كان الى الخرق والاشارة في ذلك الى الكثير المبين بما
يبين منه قدر ثلث اصابع ويحتمل ان يرد الكناية الى الجنس المدلول
عليه بما سبق والاشارة الى قدر ثلث اصابع رح لا يا مد وقوله
يبين منه صفة للكثير مبينة له او صفة بعد صفة للخرق كاشفة
للصفة الاولى **قوله وقال زفر** والشافعي رحمهما الله هذا قول جديد
للشافعي رحمه الله وفي القديم يجوز المسح عليه ما لم يسلب عنه اسم الخف
بان لا يثبت على الرجل لتفاحش الخرق وهو قول مالك رح وذلك لان
الخف بالنصوص المرخصة للمسح مطلق لم يقيد بوصف السلامة عن الخرق
ووجه الجديد ان البادي يجب غسله لزوال المانع عن سراية الحدث
فيجب غسل الباقي اذ سبيل الى غسله لامتناع الجمع بين البدل والاصل
فرجحوا احدهما بالآخر وانما رجح وظيفة المكشوف وهو الغسل على وظيفة
المستور وهو المسح ولم يعكس لاصالة الغسل وكون ترجيحه اقوى على
ان كون وظيفة المستور المسح ممنوع اذ المسح عرف بدلا عن غسل تمام
الرجل لا عن غسل بعضه فظهر بهذا بطلان ما ذهب اليه الاوزاعي
من وجوب غسل المكشوف والمسح لاجل المستور اعتبارا للمانع بعدمه ونحن
نقول الخرق القليل كثير معتاد في الخفاف معتاد لبسها مع هذا الخرق و
يلحق لابسها الحرج في النزع الحرج الى اعادة اللبس لاقامة الاعمال المتعلقة
به عند كل وضوء بخلاف الخرق الكثير فانه قليل غير معتاد لا حرج في النزع
معه فوجوب غسل البادي مطلقا ممنوع بل الوظيفة هي المسح عند قلته دفعا

للحرج

للحرج وليس المراد بهذا الكلام قياس خف فيه خرق قليل على خف لا
خرق فيه بجامع اعتياد اللبس ولحوق الحرج في النزع اذ لا مدخل للقياس
في هذا الباب بل المراد ان الخفاف المذكورة في النصوص المرخصة
للمسح حقيقة ظاهرة فيما يعتاد لبسه والمتخرق خرقا يسيرا كذلك
كيف والظاهر ان خفاف الصحابة رضي الله عنهم مع تقدمهم في هذه
الرخصة وورود النص في زمانهم ودخولهم فيها ودخول
ما كانت خالية عن يسير الخرق حيث كانوا فقراء مخشوشني الخلق ولا
يجدون الجديد الا نادرا **قوله والكثير ان ينكشف فيه ثلاث**
ان الكثير ما ينكشف به هذا القدر لا نفس الانكشاف ومبنى
هذا التقدير المحدود ان الكثرة مانعة عن جواز المسح في المانعة
عن اعتياد اللبس من جهة الاخلال بتوارد المشي فيه وربما يقع
الاشتباه في بعض الخروق فلا يدري قبل التحري والاجتهاد وانه
كذلك او لا فاراد رفع كلفة الاجتهاد عن المكلفين بوضع ما عن ع
ينكشف الحال بها بسهولة ان اقصى ما يخل بتوارد المشي ظهور كل
قدم عنه فجعلوا ما يحكي حكاية الكل في حكمه وذلك هو الاصابع الثلث
لان الاصابع اصل في القدم فيبتنيها عنها ولذلك يجب بقطعها
وحدها ما يجب بقطع جميع القدم والثلث اكثرها فهي ايضا اصلا في
القدم بحكم قيام الاكثر مقام الكل ولذلك يجب بقطع الثلث موجب
قطع جميعها الذي هو موجب قطع جميع القدم فكانت الاصابع الثلث

بمنزلة كل القدم وظهورها بمنزلة ظهوره ولا يخفى ان هذا
الدليل يقتضي اعتبار الثلث الصغريات من الاصابع بمعنى الاعتداد
بها وعدم اشتراط الكبريات على كل حال فيبطل به قول من اعتبر اصغرها
ان كان الخرق عند الاصغر واكبرها ان كان الخرق عند الاكبر وليت
شعري كيف يقول ان لم يكن الخرق في محاذاة شيء من الاصابع
وكذا يبطل منه قول من اعتبر في الخرق الذي عند العقب ظهور اكثر
العقب وليت شعري كيف يقول ان لم يكن الخرق في جانب العقب هل
يعتبر الاصابع الثلث اصغرها او اكبرها او يذهب الى التفصيل الذي
في القول السابق وروى ابن زياد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله
ان المعتبر مقدار الاصابع الثلث من اليد كما في مقدار المفروض وقد سبق
الفرق وقيل يعتبر ظهور الانامل الثلث من الرجل ورد بان ظهور
الانامل الخمس لا يخل بتواتر المشي فضلا عن الثلث التي في   نهاد
بالجملة اشار بقوله هو الصحيح الى ان هذه المسئلة مما يرضى من القول
قوله واعتبار الاصغر للاحتياط قد نبه على ان الدليل المذكور
يقتضي اعتبار الاصغر بالمعنى المذكور اذ بناء الحكم على اكثرية الثلث
لا يفرق بين كونها من الاصاغر والاكابر ولذلك لم يفرق بينهما في
باب الارش ايضا ولعل التعليل بالاحتياط لدفع شبهة اذ يمكن ان
يقال الثلث الاصغريات وان غلبت عددا على الثاني لم تغلب حجما
بل ربما يكون الامر بالعكس فلم اعتبر الغلبة العددية المؤدية الى اعتبار

الاصغر

الاصغر ولم يعتبر حال الحجم وحينئذ لا بد ان يقال اعتبار الاصغر بناء
على اعتبار العدد دون الحجم للاحتياط فليتأمل **قوله ولا معتبر**
بدخول الانامل يعني الخرق الذي يدخل فيه الانامل ولا ينفرج
بحيث يبدو منه قدر ثلث اصابع لصلابة الخف لا يمنع جواز المسح
بل لو دخل قدر الاصابع بتمامها لا يمنع ايضا ويكفي في المنع الانفتاح
حال المشي وان انضم حال وضع القدم **قوله بخلاف النجاسة المتفرقة**
حاصل الفرق ان اعتبار الخرق لاجل الاخلال بتواتر المشي ولا
تعلق في المشي لاحد الخرقين بالآخر واعتبار النجاسة وانكشاف
العورة لذاتهما فيعتبر وجودهما حيث كان **قوله ولا يجوز المسح**
لمن وجب عليه الغسل لا بد ان يتأتى المسح من المغتسل حتى
يفيد نفي جوازه شرعا وما يقال من ان هذا مقام النفي فلا حاجة
فيه الى التقدير ليس بشيء فنقول صورته ان يشد خفيه فوق الكعبين
شدا وثيقا بحيث لا يدخلهما الماء بافاضته على البدن بل يجري
على ظاهرهما وينوب ذلك عن المسح ويغمس في الاناء منكوسا الى
كعبيه ثم يمسح   ويضع قدميه على مكان ارتفع لا يسيل اليه
الماء فيغسل ساير بدنه ويمسح وقد يذكر لتصوير مسئلة اشير اليها
في المبسوط وهي ان من لبس خفيه على طهارة كاملة ثم اجنب وتيمم
لفقد الماء ثم احدث ووجد ما يكفي للوضوء يتوضأ ويغسل رجليه
ولا يمسح فيتوهم ان هذا مسح من وجب عليه الغسل ولذلك لم يجز الا

عتراض

عليه بان جنابته زالت بالتيمم فكيف يجب عليه الاغتسال ظاهر
الورود والجواب عنه بان نفس وجوب الاغتسال باق بعد
التيمم وان سقط وجوب الاداء لفقد الآلة ولهذا يجب اداؤه
اذا وجد ماء ورد بان هذا المتوضئ لو غسل رجليه ولبس
خفيه ثم احدث مرة اخرى وعنده ماء يكفيه للوضوء يتوضأ
ويمسح نص عليه في المبسوط ولو كان وجوب الاغتسال باقيا بعد
التيمم ما بقي جواز المسح لما جاز في هذه الصورة فانه يقال
ما بقي وجوب الاغتسال في هذه الصورة حال التوضئ والمسح وانما الباقي
وجوب غسل باقي اعضاء الوضوء لتقدم وضوء آخر وغسل بعض الاعضاء
ليس اغتسالا بخلاف الصورة الاولى اذ لم يتقدم فيها على التوضئ
والمسح غسل شيء من الاعضاء فبقي وجوب الاغتسال فاستعمله وان لم
يجب عليه استعماله عندنا لم يتيمم ثم احدث ووجد ما يكفي للوضوء
ينبغي ان يجوز له المسح حيث لا يجب عليه الاغتسال بل غسل بعض الاعضاء
ويمكن ان يرد عليه ان وجوب الاغتسال يقتضي عدم جواز المسح و
لا يلزم من انتفاء عدم وجوب الاغتسال جواز المسح لاحتمال عدم
جوازه بعلة اخرى والاشبه بناء الحكم في هذه المسائل على ان جواز
المسح انما عرف فيما ليس يكون مع غسل الرجلين غسلا يعتد به وافردنا
بهذا القيد عما اذا استعمل الجنب ماء لا يكفي للاغتسال في رجليه فان
اللبس حينئذ وان كان مع غسل الرجلين لكن لا يعتد بهذا الغسل ولا

يترتب

يترتب عليه شيء من احكام الطهارة فلذلك لا تجزيه المسح **قوله**
لحديث صفوان رضي الله عنه استدل به على عدم جواز
المسح لمن وجب عليه الغسل مطلقا مع ان المذكور فيه السفر والجنابة
لا غير لانه يعرف من السفر حكم الاقامة ومن الجنابة حكم سائر ما
يوجب الاغتسال ويتصور معه المسح كالنفاس والحيض عند من جعل
اقله يومين وبعض اليوم الثالث ومبنى الاستدلال ان السكوت
في مع الحاجة الى البيان بيان كون الحكم في المسكوت عنه على خلاف
المذكور والا فالمفهوم من الحديث الامر اي الاذن بان لا ينزع
الخف في الحدث وعدم الامر به في الجنابة ولا يستلزم المنع بل يحتمل
السكوت ثم هذا الحديث رواه الترمذي رحمه الله في بعض نسخ
جامعه لكن من جنابة بالنفي وفي كثير منها الا من جنابة بالاستثناء
وهي رواية مشكل لان كلمة لكن اذا عطف بها مفرد على مفرد لا بد
ان يتقدم المعطوف نفي ينسحب عليه وههنا ليس كذلك لا يتماشى
النفي بالاستثناء واجاب عنه بعض الافاضل بانه من قبيل الحمل
على المعنى فان قوله امرنا ان لا نمسكها عن الجنابة فيه نفي لكن
من اول الاستدلال كما وقع بعدها الامر من نفي الامساك عن الجنابة
باثبات الامساك عن الحدث وانت خبير بان هذا مبني على ان الاستثناء
من النفي اثبات وليس كذلك عند الجمهور من اصحابنا الا بطريق الاشارة
وان الامر بمعنى التجويز الجامع للايجاب والتجويز المقابل له اذ لا يصح ايجاب

في ان يمسك عن البول ومقابل الايجاب فيكون لا يمسك عن الجنابة
ونحن نقول امرنا ان لا ينزع خفافنا الا عن جنابة يعني لم يرد
ان لا ينزع خفافنا عن الجنابة باثبات الامر بان لا ينزع في
الحدث وهذا الجواب اقرب الى مذهب المجيب عن التكلف فليتأمل
قوله ولان الجنابة لا تتكرر يعني ان المسح انما ثبت بالنص
في الحدث وليس وروده فيه ورودًا في الجنابة لانها لا تتكرر
فلا حرج في النزع عند كل وضوء ووقوع الحدث وصف بين
الجنابة ومنع الخف سرايته الا انه لا يستقر منعه سرايتها لانها اغلظ
واعلم ان التمسك بالحديث المذكور لا يستغني عن الفرق بين الحدث
والجنابة اذ ربما يتوهم ان هذا الحديث لم يسكت عن الجنابة
باعتبار المعنى حيث يتعرض للحدث فلا بد للتمسك به ان يفرق
بينهما دفعًا لذلك التوهم **قوله لانه بعض الوضوء** قيل
كونه بعض الوضوء لا يستلزم ان يكون ناقض الوضوء ناقضًا له
لان رافع الكل لا يلزم ان يكون رافعًا لكل جزء بل يكفي كونه رافعًا
لجزء ما فنقول المراد بناقض الوضوء ما يبطله بالكلية
بجميع اجزائه كالحدث الذي لا يبقى معه شيء من اجزاء الوضوء اصلا عا
حتى اذا اريد استئنافه وجب الاتيان بكل جزء منه فالمسح اذا
كان بعضه يكون ناقض الوضوء عند المعنى ناقضًا له ضرورة كما يكون
ناقضًا لغسل الرجل **قوله وينقضه ايضا نزع الخف** يعني

الحقيقي

الحقيقي اطلاقًا لاسم الجنس المعروف على جميع ما فوق الشخص من سماه
بدليل قوله وكذا نزع احدهما **قوله في وظيفة واحدة** اتحاد
الوظيفة من جهة اتحاد الرجلين في الاسم والفرض والخطاب
كما ذكر في صدر الكتاب وان لم يجز نقل البلة من احدهما الى الا خرى
في الوضوء احتياطًا لتشابههما احساسًا بما ورد فيه التفصيل من
اعضاء الوضوء كاليد والرجل لم يعمل بهذا الاحتياط في الاغتسال
حيث لم يرد فيه تفصيل الاعضاء اصلا **قوله لما روينا** اشارة الى
حديث صفوان رضي الله عنه فانه يدل على توقيت عدم النزع في السفر
بثلثة ايام ولياليها ومعلوم بالضرورة ان النزع وعدمه امران
مباحان لا يتوقتان في ذاتهما عرفًا فالمراد بتوقيت المسح وعدم غسل
الرجل اللازم لنزع الخف عرفًا اي جوزنا ان لا نغسل ارجلنا
ونكتفي بمسحها بمسح الخفاف ثلثة ايام ولياليها فاذا انتهت المدة
المذكورة لا بد ان ينتهي جواز عدم الغسل فيثبت وجوب الغسل
المنافي للمسح ابتداء وبقاء فلا يكون معه انشاؤه ويبطل حكمه وهو
معنى انتقاضه واذا ثبت هذا في السفر بالنسبة الى ثلثة ايام وليا ليها
ثبت في الحضر بالنسبة الى يوم وليلة لان نعلمهما بالمدتين وان
اختلفتا قلة وكثرة على نمط واحد لا تفاوت بينهما في ذلك قطعًا
ولو جعل ما دونا اشارة الى قوله عليه السلام يمسح المقيم يومًا
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها ودخليه ان المعلوم من
المفهوم ظ

هذا الحديث توقيت ابتداء المسح بالمدتين لا توقيت بقائه فلا يثبت
به المدعى الا ان يقال البقاء فيما يستدام حكم الابتداء **قوله واذا**
تمت المدة نزع خفيه الواجب عند تمام المدة غسل الرجلين
وذكر نزع الخفين قبله لموافقة العادة لا لوجوبه اللهم الا
ان يقال غسل الرجلين في الخفين حرام لما فيه من افسادهما و
هو تضييع المال بلا فائدة فيجب تقديم نزع الخف على الغسل وهل
يجب مع غسل الرجلين ساير وظايف الوضوء فيه اختلاف فعندنا
لا يجب واليه اشار بقوله وليس عليه اعادة بقية الوضوء واختيار
لفظ الاعادة لانه اليق بالمقصود اذ شان التكرير تاكيد الطهارة
لا افادة اصلها المبنى عليها الموجب له وكذا اذا نزع قبل المدة
لشريك بهذه الصورة بصورة انقضاء المدة في عدم وجوب اعادة
بقية الوضوء ووافقنا الشافعي رحمه الله في الصورتين على اصح قوليه
واوجب الاستيناف فيهما على القول الاخر لعدم تجزي الحدث ولنا
ان عند النزع قبل المدة او بعدها يسري الحدث السابق على الوضوء
الى القدمين فيصير كانه لم يمسح وغسل بعد الحدث ساير اعضاء الوضوء
سوى قدميه وفي هذه الصورة يكفي غسلهما اجماعا وان كان الحدث
غير متجزي فكذا فيما نحن فيه وذلك لان معنى عدم تجزي الحدث كون
وجوده في البعض كوجوده في الكل في المنع عن ثبوت احكام الطهارة
لا ان الموجود في البعض يسري الى الباقي ويجب غسل الكل وعلى قوله

كانه لم

190

كانه لم يغسلهما مواخذة او عدم غسلهما ثابت تحقيقا فلفظ كانه
لغو فالصواب كانه لم يمسح فنقول اراد كانه لم يغسلهما ابتداء اي انتفى
غسلهما في اول الامر غير مسبوق بالمسح وهذا المعنى ليس بثابت تحقيقا بل
مبني على جعل المسح المنتقض بالحدث السابق كالمعدوم الذي لم يوجد بعد
الحدث اصلا وقيل اختلاف قولي الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة فرع
اختلاف قوليه في وجوب الموالاة فان وجبت وجب الاستيناف
اذ في الاكتفاء بغسلهما يفوت الموالاة الواجبة والا كفى غسلهما ورد
بان على ما ذكر على احد قوليه وجوب الاستيناف مطلق والموالاة
يجب عند وجود العذر في التفريق ولا ينقطع بالتفريق اليسير وط
ان تاخير غسلهما الى زمان وجوبه بالنزع وانقضاء المدة بعذر
وربما يكون يسيرا فلا يلزم من الاكتفاء بغسلهما فوت الموالاة
الواجبة حتى يجب الاستيناف بناء عليه وقال مالك والليث رحمهما الله
ان غسلهما عقيب النزع كفاه والا وجب الاستيناف كذا في كتاب
اختلاف العلماء ولا يخفى ان وجوب الاستيناف على هذا القول
ليس لعدم تجزي الحدث اذ لا معنى ح لاشتراط تاخير الغسل عن
النزع بل يشبه ان يكون لوجوب الموالاة والشرط عنده لتحقق
عدم العذر وكون التاخير فاحشا وفيه تامل **قوله وحكم النزع**
يثبت بخروج القدم الى الساق ذكر الخروج وان كان في الاصلاح
اليق بالنزع دلالة على عدم الفرق بينهما فالخروج الى الساق

بفعل اللابس وبدون فعله سواء في نقض المسح خلافاً للشافعي رحمه الله
في الخروج الى الساق لبقاء الاستتار بالخف ولنا انه لا عبرة بالساق
في حق المسح حتى جاز على خف لا ساق له او تخرق ساقه خرقاً فاحشاً
فلا عبرة بهذا الاستتار كيف ومن مذهبه ان من ادخل قدميه
في الساق فاحدث وهما فيه بعد لم يمسح لكون الطهارة وقت اللبس
لم يكن كاملة ولو غسلهما في الساق ثم اوقعهما في موضعهما مسح لكونها وقت
اللبس كاملة فقد جعل استتارهما بالساق غير اللبس والا وجب ان يمسح
في الصورة الاولى كما لو اوقعهما في محلهما ثم احدث ولا يمسح في الصورة
الثانية كما لو غسلهما في محلهما على اصله وح لا يبقى اللبس بخروج
القدمين الى الساق فلا يبقى المسح اذ بقاؤه مشروط ببقاء اللبس و
لذلك لا مسح بها على الساق واجيب عن هذا الالزام بان الحاجة
في هاتين المسئلتين الى اثبات المسح والاصل عدم ثبوته فلا يثبت
الا باللبس التام والكلام في اخراج القدمين الى الساق يتعلق بزوال
المسح بعد ثبوته والاصل في كل ثابت هو البقاء فلا يزول الا بالنزع التام
فرد عليه علماؤنا ان اعتبار اللبس في باب المسح ليس لذاته بل لمعنى تيسير
المشي وتعسر النزع وبانتهاء القدم الى الساق يفوت ذلك المعنى بالكلية
ويبقى الصورة فقط ولا عبرة بها كالسائمة اذا صارت علوفة لا يبقى
وجوب الزكوة فيها وان بقيت صورة العلة بزوال معناها وهو السوم
فالحاصل ان بقاء صورة العلة لا يكفي في بقاء الحكم بل لا بد من بقاء المعنى

المعنى

191

المعنى في تعلق الحكم بها ولو من وجه **قوله وكذا باكثر القدم**
اي وكذا يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم الى الساق لان
ابتداء المسح منوط باللبس الموصوف بصفة تيسر المشي وتعسر
النزع معه فاذا خرج ما فوق نصف القدم الى الساق يزول
تلك الصفة بالكلية فلا يبقى المسح واذا بقي ما فوق نصفها في موضع
يبقى تعسر النزع لان اعادة القدم الى محلها يسير وان زال
تيسر المشي فيبقى المسح لبقاء صورة العلة ومعناها من وجه على
ان تيسر المشي ان زال حقيقة لم يزل حكما حيث يقوم الاكثر
مقام الكل بقي الكلام في خروج النصف فان نظر الى ان النزع
ليس اعسر من الاعادة وان الباقي في صدد الخف ليس اكثر
من الزائل حتى يقوم مقام الكل فيبقى تيسر المشي تقديرا حكم
بانتقاض المسح وهو رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه
وان نظر الى ان الاعادة ليس ايسر من النزع وان الخارج
ليس اكثر حتى يقوم مقام الكل فيزول تيسر المشي تقديرا حكم
ايضا بعدم انتقاض المسح وهو اختيار العمي رحمه الله اعتبارا
لبقاء العلة من وجه في ابقاء الثابت بحكم الاستصحاب وههنا
اقوال اخر وروي عن محمد رحمه الله ان المسح يبقى ببقاء مقدار
ثلث اصابع من ظهر القدم في محل المسح لانه يبتدا اذا بقي مما
الرجل المقطوعة هذا القدر وهو في الخف وفاقا فيبقى ببقاء

هذا القدر من الرجل الصحيحة في الخف بالطريق الاولى
اذ البقاء اسهل من الابتداء والخروج سيما الى الساق اسهل
من القدم قلنا اقيم القدر المذكور في الرجل المقطوعة مقام
القدم للضرورة ولا ضرورة في الرجل الصحيحة فلا وجه لهذه
المبالغة في التوسعة مع قيام الدليل على ان مجرد الزيادة
الخارج على النصف كاف في الانتقاض وقيل ينتقض بزوال
قدر الاصابع الثلث من ظهر القدم عن محل المسح وقيل بزوال
اكثر العقب عن محله وقيل بزوال العقب وهذه روايات عن
ابي يوسف رحمه الله وفيها تضييق على الناس حيث قام الدليل
على ان زيادة الباقي في صدر الخف على النصف كاف في بقاء
المسح ولظهور التضييق في الخف الواسع على رواية الانتقاض
بزوال العقب اكثرها او تمامها وقد ذكر في المحيط اذا كان
صدر القدم في محله والعقب يخرج ويدخل لا ينتقض المسح زعم
بعضهم ان هذه الرواية في الخف الضيق الذي يحتاج خروج
العقب منه اذا تعذر وسع وزعم صاحب النهاية انها في الاخراج
عن قصد وعزيمة لا في الخروج بسعة الخف او بسبب آخر بلا قصد
بدليل وضعهم المسئلة فيمن بدا له النزع ان نزع قدمه ينتقض
مسحه عندنا وان نزع بعض قدمه اختلف في انه ينتقض بخروج
الاكثر او النصف او العقب كلها او بعضها او قدر ثلث اصابع
من ظهر القدم او بقي بقاء هذا القدر في موضع المسح او بقاء مكنة

المشي

المشي وانت خبير بان قيد من بدا له النزع في نزع تمام القدم
الثاني وكذا في غير خروج العقب من الروايات المتعلقة بنزع
بعض القدم فجعله شرطا معتبرا في خروج العقب فقط في غاية البعد
وبناء الدعوى عليه في نهاية الضعف بل لو وجد في بعض الكتب ذكر
هذا القيد في زوال العقب فقط كان الاحتجاج به محل بحث والذي
يلوح لي من كلام المحيط ان زوال العقب يعتبر بقدر زوال صدر
القدم عن محله وح يندفع ما يتصور من الحرج في الخف الواسع بكثرة
خروج العقب عند سعته واما قول بعض المشايخ رحمهم الله ان العبرة
لمكنة المشي على ما اشرنا اليه حتى اذا بقيت مع النزع بقي المسح
والا انتقض فيرد عليه انه ان اراد مكنة المتابعة فهي تزول
بادنى نزع وفيه حرج وان اراد مكنة اصل المشي فهي لا تزول
الا بنزع الفاحش وفيه مبالغة في التوسعة وقد ظهر ان في
هذه الاقوال عدولا عن التوسط في الترخيص الى الافراط او
التفريط وتبين وجه عدم الانتقاض بخروج نصف القدم صح
قوله هو الصحيح لغير الرواية المذكورة في الكتاب قوله ومن
ابتدأ المسح يتصور من اعتراض السفر على الاقامة في باب المسح
وجوه لانه اما ان يكون قبل الحدث والمسح او بعدهما او بينهما
اي بعد الحدث وقبل المسح فعلى الاول يكمل مدة السفر فاتفاقا
على الثاني ان كان السفر بعد استيفاء مدة الاقامة ينتقض عليها

وفاقاً وان كان قبل ذلك يكمل مدة السفر عندنا ومدة الاقامة
عند الشافعي رحمه وعلى الثالث ان كان السفر بعد مضي مدة الاقامة
لا يمسح وفاقاً وان كان قبله يمسح مدة السفر عند الجمهور ومدة الاقامة
عند المزني رحمه الله وقد ذكر في الكتاب حكم اعتراض السفر على الاقامة
بعد المسح قبل استيفاء مدتها قصداً وبعد استيفاء مدتها استطراداً
وترك حكم ساير الاحتمالات لدلالة المذكور على المتروك سيما جواز
اتمام مدة السفر على الوجه الاول واحد شقي الوجه الثالث لانه
اذا جاز مع استمرار الاقامة الى ما بعد المسح ومضي انقطاعها قبله اولى
عند الشافعي رحمه الله والمزني في الخلافيتين بان في اجتماع جهتي
الاقامة والسفر في العبادة يترجح جهة الاقامة احتياطاً فان
الشارع في الصوم مقيماً اذا سافر في اثنائه لا يفطر والشارع في
الصلوة في السفينة مقيماً اذا سارت في اثنائها وصار مسافراً لا
يقصر والمسح عبادة او وسيلة اليها لا اقل فاجتماع جهتي الاقامة
والسفر فيه كاجتماعهما فيها فان قيل لا تأثير للاقامة والسفر في
نفس المسح بل في المدة وهي متجزية فلا يلزم من اجتماعهما فيها تعارضهما
ولو سلم فهي ليست عبادة حتى يترجح جهة الاقامة فيها ايثاراً
للاحتياط في العبادة قلنا تأثيرهما في المدة يستلزم تأثيرهما في
المسح اذ على تقدير السفر يكون في وقت لولاه ما جاز فيه وعلى تقدير
الاقامة لا يكون في وقت لولاها لجاز فيه فاذا اجتمعا في المدة

تعارضا

تعارضا في المسح ضرورة اقتضاء السفر جوازه واقتضاء الاقامة عدم
جوازه ثم زعم المزني ان ثبوت حكم الاقامة للمسح بدخول وقته فيها
فلا يعتبر السفر الطاري عليها وان كان قبل المسح وذهب الشافعي
الى ان المعتبر في ذلك هو التلبس بالعبادة حال الاقامة لا مجرد
دخول الوقت فيها بدليل جواز القصر لمن سافر في آخر وقت الظهر
مثلاً وصلى فلا يثبت مسح جهة الاقامة بدون التلبس به قبل السفر
ولنا وجهان احدهما اطلاق الحديث اعني قوله عليه السلام يمسح
المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها حيث وقع لفظ
المسافر فيه مطلقاً فيتناول من سافر بعد الاقامة وان احدث
او مسح فيها ولا يتناوله اطلاق لفظ الحديث المقيم لان الكلام
في حال كونه مسافراً بخلاف من اقام بعد السفر حيث يتناوله لفظ
المقيم دون المسافر لان الكلام في حال كونه مقيماً الثاني ان المسح
حكم متعلق بالوقت كالصلوة فيعتبر آخر وقته في الاقامة والسفر
كما يعتبر آخر الصلوة فيهما بل في ساير العوارض ايضاً كالاسلام
والبلوغ والحيض وان انكر الشافعي رحمه الله ذلك في الحيض حيث
لم يجعل خروجه في آخر وقت الصلوة مسقطاً لها اذا وجدت الطها نخ
الممكنة من ادائها في اوله فان قيل اشتراط الشافعي رحمه الله
في الخلافية التلبس بالمسح حال الاقامة والاتفاق على اعتبار آخر
وقت الصلوة في السفر مشروط بعدم التلبس بها قبله فلا ينتقض هذا

القياس حجة عليه قلنا لا نزاع في هذا المسح فانه واقع على
حكم الاقامة لتقدمه على السفر بمنزلة صلوة يؤديها المقيم ثم سافر
في الوقت وكذا لا يعقل النزاع في المسحات والموجودة في اليوم
والليلة اذ لا يظهر فيها اثر السفر وان كانت بعده وانما النزاع
في ان مدة الاقامة بوجود السفر فيها هل يتحول الى مدة السفر
او لا ويظهر اثر الخلاف في المسح الذي يؤتى به فيما يوجد بعده
من بعد الوقت اصالة والمسح تبعا وضمنا بحث اما ثانيا فلان حكم
الاصل في هذا القياس تغير الوظيفة اعني الصلوة ابتداء في وقت
حدوث المغير وهو السفر من غير تاثير له في الوقت وحكم الفرع
على ما ذكر تغير الوقت ابتداء وتغير الوظيفة اعني المسح بواسطة
في وقت حدوث المغير فلا يصح اذ من شرائط صحة القياس تعدي
حكم الاصل بعينه الى الفرع من غير تغيير واما ثالثا فلان هذا
الدليل لا يتم في مسح يوجد حال الاقامة لا الصلوة التي اخرت
الى زمان السفر في آخر الوقت وقد يجاب عن الاول بان
وجود السفر في الوقت علة لتغير ما يوجد بعده ويقبل التغيير
فتاثيره في الصلوة ليس لكونها صلوة بل لكونها قابلة للتغيير والوقت
ايضا كذلك فيتغير به ويلزمه تغير المسح ما وجد في غير وقت
حدوث المغير فلا اختلاف بين حكم الاصل والفرع فيما تقتضيه العلة
واختلافهما باعتبار آخر لا يضر وعن الثاني بان المسح المستمر انما يصح

بالنسبة

بالنسبة الى صلوة ولا يصح بالنسبة الى صلوة اخرى فهو في حكم المتعدد
والموجود منه بعد يوم وليلة بمنزلة مسح مبتدأ مغاير للموجود حال
الاقامة واعترض بان المسح المستمر واحد حقيقة متعدد حكما فلم رجح
جانب الحكم على جانب الحقيقة مع ان العكس اولى وقيل المسحات المتعددة
امور متمايزة متعارضة صحة وفسادا وكذا المسح الواحد المستمر بالنسبة
الى الصلوة فلا يؤثر الاقامة فيما انعقد له حكم السفر كقيامات شهر
وصلوات يوم فان من سافر في آخر الشهر واليوم يترخص فيما بقي
من الصلوة والصوم بخلاف الصوم الواحد والصلوة الواحدة
اذ لا يمكن فيها العمل بجهتي السفر والاقامة لعدم تجزيهما فيرجح جهة
الاقامة احتياطا والحق ان تمسك الفريقين في هذه المسئلة بالقياس
لا يخلو عن الالتباس والعمدة في اثبات مذهبنا اطلاق الحديث
قوله لان رخصة السفر لا تبقى بدونه لا يقال قد ذكروا
ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كالرمل في الطواف فلا يلزم
من انتفاء السفر انتفاء حكمه لانا نقول ذلك اذا لم يلزم من انتفاء
علة وجود ما ينافي بقائه اذ البقاء باستصحاب الحال ولا عبرة
به عند وجوب الزوال فرخصة السفر لا تبقى بدونه اذ عدمه
يستلزم وجود الاقامة المنافية لامتداد مدة المسح فوق يوم
وليلة بالنص بخلاف الرمل في الطواف اذ لا يلزم من عدم ما يقتضي
وجوده وجود ما يقتضي عدمه على ان كلام القوم ينبغي ان يؤول

بان بقاء الحكم يستغني عن ما حقيقته العلة ويكفي فيه شبهها فانها
مع الاستصحاب يصح علة حيث لا يستقل الاستصحاب بالعلية لضعفه
الا يرى ان علية العلة لو كانت بمعنى فيها لا لذاتها وانتفى ذلك
المعنى بالكلية ينتفي الحكم وان بقيت صورة العلة كما سبق وههنا لم
يبق حقيقة العلة ولا شبهها فلا يبقى الحكم **قوله** لان هذه مدة
الاقامة الظاهر عود الاشارة الى مدة الاقامة لكن الاخبار عنها
بمدة الاقامة لغو فلا بد من التاويل لجعلها عبارة الى يوم وليلة
ليفيد الحمل **قوله** ومن لبس الجرموق هو ما يلبس فوق الخف ذكره
الجوهري والمطرزي وغيرهما اي خف شانه ذلك وان لم يكن بالفعل
كذلك فقيد اللبس في الكتاب بالظرف اعني فوق الخف في محل الحاجة
حيث لا ينسلب اسم الجرموق عن هذا النوع من الخف بلبسه منفردا
وبالجملة من لبس خفا على طهارة كاملة ولبس خفا آخر قبل الحدث
يجوز له المسح على الخف الاعلى عندنا وعند اكثر العلماء وهو قول الشا فعى
في القديم والاملاء وقال في الجديد لا يجزيه اذ لا نزاع في ان الخف
بدل عن الرجل وسبب البدلية انتقال الوظيفة من الرجل اليه باستتار ها
به وهذا المعنى موجود في الاعلى مع الاسفل على تقدير كون الاعلى مع
الاسفل على تقدير كون الاعلى ممسوحا فيكون بدلا عن الاسفل الذي هو
بدل عن الرجل فيلزم ان يكون للبدل بدل وهو باطل لعدم ورود الشرع
لا لامتناعه عقلا حيث يجوز في العقل مع تنافي الاصالة والبدلية

اجتماعهما في شيء واحد لجهتين **قوله** ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
مسح على الجرموقين روى ابو داود في سننه والطحاوي
في اختلاف العلماء مسح النبي عليه السلام على العمامة والجرموقين
ورواه الطحاوي عن المغيرة ايضا ولا يلزم من ترك العمل به
مانع تركه في الجرموقين وروى احمد رحمه الله في مسنده مسح
الموقين بدون ذكر العمامة وللشافعية في دفع الاستدلال
بهذا الخبر وجوه الاول تاويله بلبسهما منفردين ولا يخفى بعده لان
افرادهما باللبس خلاف العادة الثاني ان الموق هو الخف لغة
لا الجرموق ويتعين حمله على الخف ههنا بانه لم ينقل وجود جرموقين
للنبي عليه السلام ولا يحتاج اليهما في حر الحجاز ورد بان الثقات
من ائمة اللغة فسروا كلا من الجرموق والموق بما يلبس فوق الخف
وهو ظاهر في ترادفهما ونقل مسحه عليه السلام على الموقين نقل لوجود
جرموقين له فلا معنى لنفيه واحتياجه فان الجرموق كما في دفع البرد
ثم بل يلبس كثيرا لدفع ما يفسد الخف ويكون وقاية له على ان
برد الشتاء انما يشتد في الحجاز بحيث لا يحجز الخف وصول اثره
الى الرجلين فيحتاج الى الجرموق لدفعه الثالث ان هذا الخبر لم يشتهر
اشتهار خبر المسح على الخفين فلا يجوز الزيادة به على الكتاب عندكم
ولذلك تركتم العمل به في العمامة واجيب بان الموق خف لكن له
خصوصية مميزة عن الخفاف المعهودة فربما يتوهم من اختصاصه بها

ان اطلاق الخف في مشاهير الاحاديث لا يتناوله فالاستدلال ل
بمثل الحديث في الحقيقه لدفع ذلك التوهم ولو كان ملبوس فوق
الخف خفا آخر مجموعا كان داخلا في الاحاديث المشهورة اظهر
قوله ولانه تبع الخف استعمالا اراد الحاق الجرموق
مع الخف بخف آخر ذي طاقين في جواز المسح على الاعلى وذلك
لان الجرموق تبع الخف استعمالا وغرضا اما تبعيته له استعمالا
فلان الرجل يستعمل الخف بالذات لاتصاله بها ابتداء والجرموق بالتبعية
والعرض لاتصاله بها بواسطة الخف كما ان اليد تحرك الخاتم بالذات
والفص بتبعية الخاتم واما تبعيته له غرضا فلانه وقاية للخف
بل مكمل للغرض المقصود من الخف بالنسبة الى الرجل وهو الاستيعاب
ودفع الاذى عنها وهذا يجعله بدلا عنها لا عن الخف اوفى ولما
ثبت تبعية الجرموق للخف في الاستعمال والغرض كان مجموعهما كخف
ذي طاقين اذ طاقه الاعلى تبع طاقه الاسفل استعمالا وغرضا
بعين ما ذكر في الجرموق مع الخف فيجوز المسح على الجرموق كما يجوز
على الطاق الاعلى ولا يكون الجرموق بدلا عن الخف بل كلاهما
يكون بدلا عن الرجل كما ان كلا من طاقي الخف بدل عنها لا الاعلى
عن الاسفل هذا تقرير مقصود الكتاب وعلم منه امران احدهما
ان الظهر في فصار كخف ذي طاقين عايد الى الجرموق والخف
بتاويل المجموع وجوز ان يعود مضافا اي فصار الجرموق كطاق

خف

خف ذي طاقين يعني طاقه الاعلى والثاني ان في قوله فهو بدل
عن الرجل لا عن الخف تسامحا باطلاق اسم البدل على بعضه لظهور
ان البدل عنها في خف ذي طاقين مجموع الاعلى والاسفل لا الاعلى
وحده والا لوجب غسلها عند نزعه وليس كذلك بالاجماع فكذا
في الجرموق مع الخف فان قيل كما لا يجب نزع الاعلى غسل الرجلين
لا يجب مسح الاسفل ايضا وهذا ينافي كون الجرموق مع الخف منهما
لاجماع اصحابنا فيما اشتهر من الرواية عنهم على ان نزع الجرموقين
يجب مسح الخفين ونزع احدهما يجب مسح الخف البادي وانما الخلاف
في الجرموق الباقي انه يجب مسحه وهو ظاهر الرواية او مسح ما تحته من
الخف بعد نزعه وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله او لا يجب فيه
ولا فيما تحته شيء وهو قول زفر رحمه الله وظاهر كلام الاسرار في
تقرير مذهبه انه لا يوجب نزع الجرموق مسح الخف اصلا كما في
غسليهما بخف ذي طاقين نقول الجرموق مستقل في ذاته ولذلك يلبس
وحده كثيرا وتابع للخف باعتبار كونه وقاية فاذا نزع ظهر استقلاله
ولا يبقى الخف ممسوحا حتى يبقى المسح بيقائه بل ياخذ حكم الانفراد فيحل
به الحدث بخلاف الطاق الاعلى اذ ليس له جهة استقلال اصلا فيكون
المسح عليه مسحا على الاسفل وان نزع بحكم التبعية اللازمة للاتصال
من كل وجه كما ان المسح على شعر الراس وشعر الخف المشعر مسح على البشرة
والجلد في كل حال حتى يبقى بعد حلق الشعر اجماعا ثم استدل زفر رحمه الله
بق

علي

على ما وجب اليه في نزع احد الجرموقين بان زوال المسح بزوال المحل
فيتعدى بتعديه وبان مسح الخف كان مع مسح الجرموقين ابتداء بان يمسح
على جرموق وخف فيجامعه بقاء بالطريق الاولى ولانه لو سلم
ان الحدث في وظيفة واحدة لا يتجزى فيسري من الخف المنزوع عنه
الجرموق الى الخف الاخر كما يسري من الرجل المنزوع عنها الخف الى
الرجل الاخرى ووجه الظاهر ان ضرورة عدم تجزي الحدث يندفع
بان يسري الى الجرموق الباقي فلا معنى لجعله ساريا الى الخف
الاخر مع وجود المانع وهو الجرموق وليس وجوب غسل رجل بنزع
الخف عن رجل اخرى لضرورة عدم تجزي الحدث فانها تندفع
بسرايته الى الخف الاخر بل لامتناع الجمع بين البدل والاصل في
وظيفة واحدة وانما يصح قياس نزع الجرموق عن احد الخفين على
نزع الخف عن احدى الرجلين لو كان الجرموق بدلا عن الخف وليس
كذلك وما ذكره رحمه الله من اعتبار البقاء بالابتداء غير صحيح لاختلاف ف
حكمها فانه في الابتداء جواز المسح على ما حله الحدث وفي البقاء حلول
الحدث بما مسح عليه من عدم تجزيه ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم في
عدم وجوب استيناف الوضوء بنزع الخفين ان عند نزع احد الجرموقين
سرى الحدث السابق الى الخف فصار كانه احدث وفي احدى رجليه
جرموق فوق الخف وفي الاخرى خف منفرد فتوضا فمسح على الجرموق
دون الخف فيكفيه مسح الخف وهذا هو حقيقة اعتبار البقاء بالابتداء

ولو

ولو اقتضى عدم تجزي الحدث سرايته الى غير محله ينبغي ان يجب
نزع احد الجرموقين استيناف الوضوء اذ لا وجه لاقتصار السراية
على الجرموق الاخر والفرق باتحاد الوظيفة وتعددها لا يقوى
قوله بخلاف ما اذا لبس قد اشرنا الى ان النزع فيما اذا تقدم
لبس الموق على الحدث ولو تاخر لا يجوز المسح عليه سواء مسح على الخف
او لم يمسح فاراد بيان المخالفة بين الصورتين لئلا يقاس الاولى
على الثانية وعلل المخالفة بان الحدث فيما اذا اخر لبس الموق
عنه حل بالخف لحدوثه حال عدم المانع فلا يتحول الى غيره وفيما اذا
تقدمه عليه لم يحل بالخف لوجود المانع وهو الموق وهذا ظاهر
في اللبس بعد الحدث قبل مسح الخف لان الحدث الحال به صفته وصفة
الشيء لا يقبل التحول والانتقال الى غيره واما في اللبس بعدهما فمشكل
لان الحدث الحال بالخف ارتفع بالمسح عليه والحدث الاخر وجد حال
استتاره بالموق فينبغي ان يحل بالموق ولا يخفى ان هذه الصورة اشبه
بمحل النزاع من لبس الموق بعد الحدث قبل المسح واحق ان يقيسه الخصم
عليها فالفرق بينهما اهم ووجهه على ما اشار اليه في الاسرار وغيره
ان مسح الخف يتقرر الوظيفة عليه ويصير من اعضاء الوضوء ولا
يبقى للرجل حكم فالمسح على الموق الملبوس بعد ذلك يكون بطريق البدلية
عن الخف واما اذا لبسه قبل الحدث والمسح فهو في مسحه بكونه بدلا
عن الرجل اذ لا وظيفة للخف في ضرورة ان محل الحدث والطهارة هو الرجل

حقيقة ومرادها رفع الحقيقة الى محلية الخف لهما في هذه الحالة
ولكن نقول بمجرد حلول الحدث بالخف ووجوب مسحه يتم الدليل حيث
تنتقل الوظيفة على الخف وينتقل محلية الحدث اليه ويتعين بدليته
الموق عنه في حلول الحدث وعلى هذا ينبغي ان يحمل عبارة الكتاب ليشمل
كلا قسمي اللبس بعد الحدث وذلك بان يحمل المضي فلا يتحول عائدا الى
جنس الحدث لا الى حصول الحدث الحال بالخف قبل لبس الموق فلا يحل
الحدث بغير الخف والا لكان بدلا عن الخف في حلوله فيلزم اثبات
البدل للبدل وهو باطل حيث لم يرد به الشرع وانما قال فلا يتحول
الحدث نظرا الى ان حلول الحدث بغير الخف لما لم يكن على هذا التقدير
الا بطريق البدلية عن الخف صار كانه تحول عنه اليه وفيه شائبة
يلتفت الى ما اخذه من امتناع حلول الحدث بالعين فلله در هذا الكلام
ما افصحه واوضحه فان قيل ما روي من مسح النبي صلى الله عليه وسلم
على الموقين يحتمل كونه في اللبس بعد الحدث وان استلزم اثبات البدل
للبدل اذ بطلانه بعدم ورود الشرع به او المسئلة فلم يعتبروا
هذا الاحتمال قلنا لان ما استلزمه لا نظير له في الشرع وهذا معنى
عدم ورود الشرع به فحمل حال النبي صلى الله عليه وسلم على ما له نظير فيه
وهو المسح على الموق في مسحه قبل الحدث اذ مسحه حينئذ يكون بطريق
البدلية عن الرجل ولا شبهة في اعتبار بدلية الممسوح عن المغسول
في هذا الباب والحاصل انه اذا صح في المروي من فعل النبي عليه السلام

ايضا لان لاحدهما نظيرا في الشرع ولا نظير للآخر وقد عرف
انه لا يحمل المروي فيحمل على الاحتمال الذي له نظير لا على الاحتمال
العديم النظير كان ورود النظير شرعا بيانا للاحتمال
الواقع في حكاية الفعل فان قيل ما ذكرتم من الدليل منقوض
بالاصل الذي الحق به الموق وهو خف ذو طاقين حيث
يجري في الطاقة الجديدة الملصقة بالخف بعد الحدث مع
جواز المسح عليها قلنا لو سلم تبعية الطاق الاعلى للاسفل
كاصله حال الاتصال كالكامل على ما سبق فيتعدى اثرها
الى ما قبل اتصاله كما يتعدى الى ما بعد ذلك الكتاب لوجود
المتبوع من كل وجه الا يرى ان المسح على الشعر يجوز
ان كان الحدث قبل ان ينبت ويبقى بعد حلقه ولا
كذلك تبعية الموق للخف فافترقا وهذا الفرق لا ينافي ما تقدم
فيما يقتضي جواز اصل المسح قوله لانه لا يصلح بدلا عن الرجل
هذا بلا عمل كلام الاسرار وعين في الاسئلة لا على مذهب بان
الموق يمنع حلول الحدث بالرجل منفردا اتفاقا فيمنعه مجتمعا
ايضا لان الخف الذي تحته ان لم يفد وكادة في هذا المنع
لا يضعف وهنا فلا بد ان يكون الموق مقتضى هذا الكلام على
هذا المنع المستلزمة لصلوح البدلية واما على طريقة الكتاب
فيشكل حيث جعل الموق مع الخف بمنزلة خف واحد ذي طاقين

والظاهر انه بطاقه جميعا يدل على الرجل ولا يستره
في اعلاه صلوح البدلية بل في المجموع فكذا الموق مع الخف
ولذلك حكما على قوله فهو بدل عن الرجل بالنساخ لانه
يقال الممسوح حقيقة هو الموق فلا بد ان يكون صالحا
للمسح في نفسه ويلتزم مثل ذلك في الطاق الاعلى اذ لم
يرد فيه رواية منصوصة بجلادته او يفرق بينهما بان
للموق جهة استقلال فيحتاط فيه بهذا الاشتراط بخلاف
الطاق الاعلى والكلام بعد موضع التامل فانه قيل
من اين علم ان الموق الذي مسح عليه النبي صلى الله عليه وسلم
كان صالحا للبدلية عن الرجل قلنا من لفظ الموق في حكاية
الراوي فانه ظ فيما اتخذ من الجلد الصلب ويشبه ان يكون
اطلاقه على ما اتخذ من الكرباس ونحوه على سبيل التشبيه
والمجاز قوله الا ان ينفذ البلة الى الخف اي ينفذ ما يتادى
الفرض قوله الا ان يكون مجلدا من المجلد ما وضع الجلد على
اعلاه واسفله والمنعل ما وضع الجلد على اسفله كالنعل للقدم
كذا فسرهما المطرزي وجوز ان يكون المنعل من انعل ونعل
وقال الجوهري تقول انعلت خفي ودابتي ولا تقل نعلت وفي
المحيط ان كان الجورب ثخينا غير منعل لا يجوز المسح عليه عند
ابي حنيفة رح وعندهما يجوز ثم بين المشايخ اختلاف في مقدار

النعل الذي يكفي في جواز المسح عند ابي حنيفة رحمه الله قال
بعضهم ان كان في باطن الجورب اديم وهو ما يلي كف القدم
جاز المسح عليه وقال بعضهم لا يجوز المسح حتى يكون الاديم الى
الساق فالمنعل في عبارته اعم من المجلد وفي فتاوى قاضي خان
ينبغي ان يكون الاول ظاهر الرواية والثاني رواية الحسن فالمص
اختار الرواية الظاهرة وبالغ في نفي الرواية الاخرى باطلاق
المجلد اولا وذكر المنعل بعده ترقيا من الادنى الى الاعلى كانه
قيل يكفي ان يوضع الجلد على اعلاه واسفله مطلقا وان لم يبلغ الكعب
بل يكفي ان يوضع على اسفله فقط ولو اقتصر على ذكر المنعل لجعله
اعم او لاستلزام جواز المسح عليه جوازه على المجلد فاتت هذه
النكتة **قوله لا يشفان** صفة للثخينين او ضربان من شف
الثوب رق حتى وصف ما وراءه نفي الشفوف تاكيد للثخانة
على الوجهين ويروى لا ينشفان اي الماء وفي المغرب نشف الماء
من باب ضرب اخذه بخرقة ومنه كان للنبي صلى الله عليه وسلم
خرقة ينشف بها اذا توضا وتنشف الثوب العرق من باب لبس
تشربه فان قرا ينشفان بكسر الشين لا يلائم المقام وان قرا بفتحها
لا يبعد اذ شرب الماء ينافي الصفاقة ورواية لا يشفان اسف
الروايات قوله لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على جوربيه
رواه مغيرة ابن شعبة رضي الله عنه وفي رواية انه عليه السلام

مسح على الجوربين والنعلين ورواه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه
ولم يذكر النعلين والترمذي صحح حديث المغيرة وحسنه وابو داود
ضعفه بان عبد الرحمن بن مهدي كان لا يحدث به وروى البيهقي
تضعيفه عن عبد الرحمن والثوري واحمد وعلي ابن المديني ويحيى
ابن معين ومسلم وقال النواوي وكل واحد من هؤلاء لو انفرد
قدم على الترمذي فلا عبرة بتصحيحه وتحسينه في مقابلة تضعيفهم و
طعن ابو داود في حديث ابي موسى بانه ليس بالمتصل ولا بالقوي
ثم قال ومسح على الجوربين علي وابن مسعود والبراء وانس وابو امامة
وسهل بن سعد وعمرو بن حريث رضي الله عنهم **قوله الا اذا**
كان منعلا اكتفى بذكره لدلالته على حال المجلد بالطريق الاولى
او لتعميمه **قوله** وهو محمل الحديث اي المنعل محمل ما روي
الله عليه السلام مسح على جوربيه لتوافق الاخبار المشهورة
الواردة في مسح الجورب من جهة تجويزها المسح على المنعل لا له
اذ لو حمل على غير المنعل لا يجوز العمل به لاستلزامه الزيادة
على الكتاب بخبر الواحد ويحتمل كون النعلين المذكورين في رواية
المغيرة رضي الله عنه ملصقتين بالجورب وكان مسحه على الجورب
والنعل جميعا ويرجح هذا الاحتمال عدم جواز المسح على النعلين
المجردين عندنا وفاقا وهو قول جمهور العلماء **قوله وعنه**
انه رجع الى قولهما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لعواده

في

في مرض موته فعلت ما كنت امنع الناس عنه فاستدلوا به
على رجوعه قال شمس الائمة الحلواني هذا الكلام يحتمل الرجوع و
الاعتذار اليهم باخذ قول المخالف للضرورة فلا يثبت الرجوع
بالشك ولا اعتراض على المص رحمه الله فانه اخبر بكون الرجوع
رواية عنه وهو صادق في هذا الاخبار قطعا واما ان الراوي
اتى بطريق علم رجوعه بالتصريح او الاستدلال وان استدلاله
تام او غير تام فذلك بحث آخر **قوله وعليه الفتوى**
اي على قولهما لا تعويلا على الحديث فانه خبر واحد لا يجوز الزيادة
به على الكتاب سيما وقد ضعفه الثقات بل على ان الصاحب المستمسك
في معنى الخف حيث يتأتى به التردد في منازل لقضاء الحوائج
بل يمكن ان يطوى به فرسخ وما فوقه وهذا القدر هو المعتبر
في الخف لا طي المراحل الكثيرة **قوله ولا يجوز المسح على العمامة**
اختلف العلماء في جواز مسح العمامة مقام مسح الراس فاثبته بعض
الصحابة ومن بعدهم وهو قول الاوزاعي واحمد واسحق ونفاه
الاكثرون وهو قول اصحابنا والشافعي رحمهم الله ومالك رحمه الله
وقال محيي السنة من جوزه شرط التعمم على كمال الطهارة كما في مسح
الخف وشرط بعضهم التلحي ليتماسك كالخف اذ لو لم يجعل شي منها تحت
الذقن كان يحل ينفك به من غير حدث حجة النفاة ان الكتاب
فرض مسح الراس ولا وجه للترخص بمسح العمامة اذ لا حرج في نزعها

ولا في ادخال اليد تحتها ومبنى الرخصة على التيسير وورد في الحج
وعن ابي عبيدة ابن محمد ابن عمار ابن ياسر رضي الله عنهم انه
سأل جابر ابن عبد الله عن مسح الخفين فقال السنة يا ابن اخي
وسأله عن مسح العمامة فقال امس الشعر اخرجه الترمذي
وحجة المجوزين انه ثبت مسح النبي صلى الله عليه وسلم على العمامة
برواية عمرو ابن امية اخرجه البخاري وبرواية بلال اخرجه
مسلم وكثير من ائمة الحديث وما يقال من ان الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد لا يجوز غير مسلم فيما رواه البخاري ومسلم لتلقي المسلمين
اخبارهما بالقبول واجماعهم على صحتها وطمأنينة القلب
بها كما في الخبر المشهور بالمعنى المشهور عند الاصوليين وتاويل
الروايتين بان الراوي ظن مسح الراس بلا وضع العمامة عنه
مسحا على العمامة لبعده في غاية البعد اذ لا يظن لمن له عدالة
سيما الصحابي عدم التثبت في نقل مثل هذه القضية بل الجواب انه
لا دلالة في الروايتين على عدم مسح الراس حتى يثبت جواز الاكتفاء
بمسح العمامة فلعله عليه السلام مسحهما جميعا ونقل الراوي مسح العمامة
فقط لغرابته وكون مسح الراس مشهورا مذكورا في الكتاب ويشهد
لذلك ما ذكر في حديث المغيرة رضي الله عنه حيث روى انه عليه السلام
مسح على ناصيته وعمامته اخرجه مسلم وغيره ثم وجه الجمع بينهما
عند من يرى تكميل مسح الراس بمسح العمامة ظاهر ومن لم ير مسح العمامة

اتفاقا

اتفاقا لا قصديا واستدلوا بما روى ثوبان رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية وامرهم بالمسح على العصائب
والتساخين اخرجه في السنن والعصائب العمائم والتساخين الخفاف
واجيب بانه خبر واحد قابل للتاويل باحتمال تخصيصه عليه السلام
تلك السرية بذلك لعذر بهم كما خص عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه
بجواز لبس الحرير فلا يعتبر في مقابلة النص المتواتر القطعي والقفاز
بضم القاف وتشديد الفاء شيء يحشى بالقطن ذو ازرار في اليد للبرد
ويرد على الساعد **قوله ويجوز المسح على الجبائر** ما يربط من
الاعواد ونحوها على العضو حال الكسر ونحوه لتعود الى الاتصال
والالتئام سمي جبيرة وتجمع على جبائر وهي تكون على وجهين احدهما
ان يضرها حلها وح ان ضر مسحها ايضا يجوز تركه بلا خلاف وان لم يضر
يجوز تركه عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما كذا ذكر اكثر
المشايخ رحمهم الله ويحتمل على هذا الوجه ان لا يضر غسل ما تحتها
ولا اسالة الماء عليها فينبغي ان يجب غسلهما اما غسله فلانه
واجب في نفسه واما غسلها فلانه مقدمة معدودة للواجب والثاني
ان لا يضرها حلها وح ان لم يضر غسل ما تحتها ايضا يجب غسله وفاقا
وان ضر غسله فان لم يضر مسحه يكون مسحها لغوا بلا شبهة وهل يجب
مسحه ينبغي ان يكون على الاختلاف المذكور في الصورة الثانية من الوجه
الاول وان ضر مسحه فح ان ضر مسحها يجوز تركها بلا شبهة وان لم يضر

مسحها فعلى قياس قول ابي حنيفة رضي الله عنه فيما ذكره اكثر المشايخ رحمهم الله
ينبغي ان يجوز تركه وعلى قياس قولهما يتطرق اليه الاحتمال ان
قلنا يجوز فله وجه لان قيام مسح الراس مقام غسل المستور عند
عسر النزع وههنا ليس كذلك اذ الكلام على تقدير عدم عسر الحل
وان قلنا لا يجوز فله وجه ايضا لان الشرع جعل مسح الجبيرة بدلا له
عن غسل ما تحته وقد تعذر الاصل اذ الكلام على هذا التقدير فيجب
المصير الى البدل هذا ما يتصور من الاحتمالات في هذا المقام والقوم
لم يستوعبوها ولم يصرحوا بحكم البعض اكتفاء باهتداء العقل مما ذكره
الى ما سكتوا عنه جئنا الى شرح الكتاب فنقول اطلق جواز المسح على
الجبيرة مع انه مشروط بعسر الحل والغسل لكونهما الغالب في الجبائر
فاستغنى بذلك عن التصريح باشتراطهما ولم يرد بالجواز استواء
طرفي الفعل والترك اذ لا يلائمه الاستدلال بامر النبي صلى الله عليه وسلم
ويكون فيه فوق الحرج في نزع الخف بل اراد المشروعية بمعنى رفع
الحرج عن الفعل مع السكوت عن الترك فيحتمل الاستحباب والوجوب
والفرضية ولذلك قال فكان اولى يشرع المسح والادلة الثلثة تنوع
على معان ثلثة اما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما روي انه شج
وجهه الكريم يوم احد وخيبر ومسح على الجبيرة فيفيد اصل المشروعية
على عرف في الاصول واما امره عليه السلام عليا رضي الله عنه بمسح
الجبيرة لما كسر زنديه يوم احد برواية ابن ماجة ويوم خيبر برواية

المغرب

على صح

المغرب والمبسوط وغيرهما فيفيد زيادة اصل المشروعية الا
انه لا يفيد الفرضية والا لزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
بل يفيد الوجوب كما ذكر صاحب الاسرار رحمه الله عند ابي حنيفة رضي الله عنه
كقراءة الفاتحة في الصلوة والطهارة في الطواف ان صح او لا يكونه سنة
عنه ولم يكن الوضوء محلا للواجب على ما تقدم فيفيد الاستحباب وفي لفظ
بعض الرواة امرني وخطاه صاحب المغرب بان المزيد له
كذا لا يجوز تانيثه ولم يعتبر تاويله باليد ولما ان الحرج فيه فوق
الحرج في نزع الخف فيقتضي كونه فرضا لا يجوز الوضوء بدونه لانه
الحاق للجبيرة بالخف قياسا او دلالة بجامع الحرج في النزع وحكم الخف
افتراض المسح ان لم ينزع فكذا حكم الجبيرة وفيه نظر لانه لم يوجد ههنا
شرط القياس وهو معقولية الاصل باطباقهم وكذا شرط الدلالة وهو
كون الجبيرة في معنى الخف من كل وجه اذ يكفي فيه مجرد الحرج في النزع اذ
الخف يلبس في الرجل ويتاتى فيه مواظبة المشي فما ليس كذلك لا يكون
في معناه من كل وجه الا يرى ان الجورب الغير الثخين ما يلحق بالخف مع
الحرج في نزعه لعدم امكان مواظبة المشي فيه فان قيل هذا الكلام مبهم
لا يعرف منه مختار صاحب الكتاب في صفة المشروعية قلنا لعله اختار
كونه فرضا كما هو قولهما وهو قول ابي حنيفة رحمه الله في رواية وقيل
عليه الفتوى الا انه راعى الترقي في الاستدلال فاثبت اولا مشروعية
المطلقة ثم تعلق الثواب بفعله بلا تعرض حال الترك او تعلق الثواب

بفعله بلا تعرض حال الترك او تعلق الثواب بفعله والعقاب
بتركه بلا تعرض حال الوضوء بدونه ثم كونه مناطا لجواز الصلوة
فهو المقصد الذي يحل المقاصد بالآخرة اليه وانما قال وان شدها
على غير وضوء دفعا لتوهم اشتراط كمال الطهارة حال كونها مشدودة
في جواز المسح عليها من اشتراطها حال كون الخف ملبوسا في جواز المسح عليه
وذلك لان العذر المحوج الى الجبيرة يقع من غير شعور واختيار غالبا
وفي غسل العضو بعد حدوث العذر حرج ظاهر فلو شرط تقديم غسله
على شد الجبيرة شق على الناس وانت خبير بان هذا انما يلائم القول
بالوجوب **قوله ذكره الحسن** لفظه على ما ذكر في المحيط وعنه
قال ابو حنيفة رحمه الله اذا مسح على العصابة فعليه ان يمسح على موضع
الجرح وعلى موضع العصابة صغيرا كان الجرح او كبيرا وعلى الاكثر
منها واختار المص الاكتفاء بمسح الاكثر حكاية عن الحسن مع انه ذكره
في ضمن القول بوجوب المسح على العصابة ربما يشعر بانه مال الى هذا
القول **قوله لعدم التوقيت** يعني الاصل فيما شرع الا بتوقيت
الا بتوقيف الشارع اي اذ لا مدخل للرأي فيه ولا توقيف
هٰهنا ولا سبيل الى القياس على مسح الخف فيعمل فيه بالاصل **قوله**
والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا ولذلك لا يجوز المسح
على جبيرة احدى الرجلين وخف الرجل الاخرى فانه في حكم الجمع بين
غسل رجل ومسح خف ولو لبس الخفين على مسح الجبيرة في الرجلين او في

احديهما مسح على الخفين ولا يقال الحدث حل بالجبيرة فلا يتحول الى غيرها
لان مسحها ليس لازالة حدث حل بها بل بمجرد اقامتها مقام غسل
ما تحتها اذ لو حل بها الحدث فاما ان يكون بطريق الاصالة او تبعية
ما تحتها والاول باطل للقطع بان الاصل في حلول الحدث هو العضو
وكذا الثاني اذ لا معنى له سوى انه يحل بها الحدث الذي لولاها
لحل ما تحتها كما في الخف ولا صحة لهذا المعنى حيث اخرج العذر ما تحتها
عن محلية الحدث بحيث لا يجب غسله مع الاستتار وبدونه **قوله**
لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل هذا
اولى مما ذكره اكثر المشايخ رحمهم الله ان لسقوط الجبيرة عن برء
في الصلوة تبين اداء بعضها بلا وضوء ضرورة سبق البرء على السقوط
فيفسد ذلك الجزء اذ الشيء يعمل في المتقدم كما يعمل في القائم فيفسد
جميع الصلوة ضرورة عدم تجزيها وذلك لانه لو تم هذا التعليل لزم
ان يجب اعادة الصلوة اذا سقطت عن برء عقيب ادائها بدون
التراخي واعترض هٰهنا بان من ادى بعض الصلوة بالتحري ثم
تبين جهة الكعبة يبني ولا يستانف ومقتضى التعليلين ان يجب عليه
الاستيناف لانه قدر على الاصل وهو جهة الكعبة قبل حصول المقصود
بالبدل وهو جهة التحري وايضا ظهر انه ادى بعض الصلوة بدون
استقبال القبلة مع انه شرط فيها كالوضوء والجواب ان تحول
القبلة الى جهة الكعبة كان في الاصل بطريق النسخ فجعل هٰهنا ايضا

كذلك اعتبار الحكم الاصل وليس بين الناسخ والمنسوخ اصالة و
بدلية فيندفع به الاعتراض عن تعليل سائر القوم وتوسل بعض
من شرح الكتاب في دفع الاعتراض عنه بمنع المقدمة اعني كون النسخ
غير عامل في الغائب فظاهر انه لا مدخل لها في ذلك

باب الحيض

لم يذكر النفاس في ترجمة الباب وان ذكر فيه اكتفاء
بذكر الحيض فانه اكثر وقوعا ويشاركه النفاس في الخروج من الرحم
واكثر الاحكام فهذه الفاظ ثلثة وسيأتي تفسير النفاس واما الحيض
فهو في اللغة مصدر حاضت الانثى اي خرج الدم من قبلها قال الجاحظ
في كتاب الحيوان الحيض يكون للمرأة والارنب والضبع والخفاش
وصرح جار الله بان قولهم حاضت اذا تدفقت شيئا شبيها
بالدم مجاز وقال المطرزي حاضت المرأة اي خرج الدم من رحمها
فاعتبر خصوص الرحم والظاهر انه قيد تفسيري لغة وان لم يصرح به
وسكت عن قيد عدم التعقب عن الولادة اما لان اللغة لم يعتبر
او لانه اراد تمييز المعرف عن بعض ما يغايره كما هو شايع بين الادباء
في بيان الاوضاع من الاوضاع التعريف بالاعم وهذا القيد معتبر
في مفهومه الشرعي بلا شبهة تمييزا له عن النفاس وكذا اعتبر الشرع
انقطاع الدم في اثناء حيضا بالتفصيل الذي سيأتي واعتبر ايضا من
لا اقل ومن لا اكثر ويشعر كلام المص رحمه الله في الفرق بين الحيض والنفاس
من جهة تحديد الاقل في الاول دون الثاني لانه لاستبانة خروج

الدم

الدم من الرحم فيكون شرطا كعدم الحبل عندنا وتكلم المتنزعة في
الوان الدم الذي خروجه حيض واللغة ساكتة عن جميع ذلك
والحاصل ان الدم حقيقة او حكما من رحم المرأة بلا داء فقولنا او
حكما ادراج الطهر المتخلل بين الدمين وقيد الرحم لاخراج الاستحاضة
واضافتها الى المرأة لتخصيص الحيض بالانسان اذ نظر الشرع فيه باعتبار
احكامه التي لا يتحقق في ساير الحيوانات وقيد بلا داء للاحتراز عن
النفاس فانه مرض حتى يعتبر تصرف النفساء في الثلث فقط ووقع
في كلام جمهور المشايخ رحمهم الله انه دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن
الداء والصغر وفوائد القيود ظاهرة مما ذكر في التعريف السابق سوى
قيد السلامة عن الصغر فانه للتوضيح دون الاحتراز اذ يكفي فيه
نفض الرحم لاخراج دم الصغيرة حيث اطبقوا على انه ليس من الرحم
بل من العرق ولا يتعلق بالنزاع في كونه دما كما يشعر به تعريف
هؤلاء او خروجه كما يشعر به تعريفنا عرض شرعي لكن ما اثرناه
انسب بكونه مصدرا في الاصل فانه يكون اسما للمعنى دون العين
ويجعله مسقطا للصلوة والصوم ومحرما عنه اذ العلة الشرعية
يكون معنى لا عينا وضربا لمرء يليق بالمعاني دون الاعيان و
اما الاستحاضة فهو مصدر استحيضت المرأة اذا استمر بها الدم
وكل ما ليس نفاسا وحيضا فهو استحاضة ومن المتاخرين من ابى
تسمية دم الصغيرة استحاضة وسماه صالحا حيث لا يتعلق به حكم

الشرع

بكونها غير مكلفة ولا يفسد دم الحيض بالثوب به حتى ان المراهقة
اذا رأت الدم قبل البلوغ خمسة ايام وبعده ستة ايام وطهرت
طهرا صحيحا كانت عادتها ستة ولو كان ما رأته قبل البلوغ استحاضة
لفسدت به الستة وهذا خلاف لفظي لا فقهي اذ لا منع من جعل ما
تحوم ضايقا احد قسمي الاستحاضة كما فعله القدماء وذكر الزاهدي
ان دم المجنونة والمعتوهة من هذا القسم عندهم وانت خبير بان
الجنونة لا تمنع خروج الدم من الرحم فالظاهر انه ما رأته المجنونة
البالغة بعد الطهر الصحيح من الرحم وجاز ان يتعلق به حكم شرعي و
ان كانت غير مكلفة وهو حرمة غشيان الزوج فالجزم بكونه استحاضة
لا تفسد دم الحيض بالثوب به لا يخلو عن شوب اشكال **قوله اقل
الحيض ثلثة ايام** للناس في اقل الحيض واكثره اقاويل كثيرة
يطول ذكرها وقد اشير في الكتاب الى نبذ منها والحديث المروي
فيه حجة لنا على غيرنا والخصوم تكلموا فيه وزعموا انه ضعيف قلنا
روي هذا المعنى في الفاظ مختلفة بطرق شتى موقوفا ومرفوعا عن
عدة من الصحابة كابي امامة الباهلي وواثلة ابن الاسقع وعايشة
وعثمان ابن ابي العاص وزيد ابن ثابت وانس ابن مالك وغيرهم
رضي الله عنهم والموقوف في هذا الباب كالمرفوع وقد ذكر الشيخ شمس الدين
احمد السروجي الحنفي رحمه الله في شرحه اسامي العشرين من الصحابة
اعني من روى عنهم بالرفع ومن روى بالوقف والفاظهم المختلفة واسامي

من

من اصح تلك الروايات من ائمة الحديث واورد في الصحيح لاستبرا ل
عند الحديث كلاما مشبعا والى بيان شاف لا مزيد عليه فلو سلم
الضعف في بعض تلك الروايات بل في كل واحد منها فهو باجتماعها وتعا ضدها
لا يقعد عن افادة الظن الموجب للعمل سيما في المقدرات التي لا
يستقل العقل بادراكها ولا سبيل الى معرفتها سوى السمع وكما ان
الوارد في اكثر الاخبار والاثار ذكر الايام دون الليالي روى
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان اقل الحيض ثلثة ايام مع ما
يتخللها من الليالي لانه ضروري ولا ضرورة فيما لا يتخلل قال صاحب
النهاية رحمه الله وعنى ما يتخلل ليلتان وذلك ان نقول لو ابتداء
سيلان الدم في اثناء يوم وجب تكميله باليوم الرابع فكان ما
يتخلل حينئذ ثلث ليالي قطعا ولو ابتداء في اول ليلة كانت مع
الليلتين المتخللتين ضرورة اذ لا بد ان يكون ابتداء الحيض من
ابتداء السيلان فلو يقتصر الضرورة على ما يتخلل ويمكن ان يقال ان
المراد الضروري اللازم المتخلل ليلتان فيعتبران البتة ولا يعتبر
غيرهما اصلا مع كونه ضروريا في الجملة اذ العبرة للضرورة اللازمة
ويدار الحكم على ساعات الايام الثلثة مع الليلتين بلا نظر الى
بياض اليوم وسواد الليل اذ لا يعتبر غيرهما ان كان غير ضروري
ويعتبر ان كان ضروريا ويرجع الخلاف الى ان الليلتين يكفيان
في بعض الصور في هذه الرواية ولا يكفيان اصلا على ظاهر الرواية

و وجه الظاهر ان التصريح بالليالي لم يثبت في الحديث فلفظ
الايام يستتبعها في عرف الاستعمال بدليل قوله تعالى لزكريا
عليه السلام في سورة مريم آيتك الا تكلم الناس ثلثة ايام
وفي سورة آل عمران آيتك الا تكلم الناس ثلثة ليال والقصة
واحدة وبنى الاستدلال ان المراد بالآية في كل من السورتين
تمام الآية وكمالها اذ يبعد ان يعد عدم التكلم المستمر في ثلثة ايام
ولياليها آيتين والا كان له يعد آيات كثيرة وفيه من التكا كه
ما لا يخفى وبالجملة لا اختلاف بين اصحابنا في تناول لفظ الايام
الليالي وبالعكس حتى اجمعوا على ان من التزم اعتكاف ايام يلزمه
لياليها غير ان الاعتكاف يبتدئ من الليلة لما اذ ليلة كل يوم
سابقة عليه عرفا ولا يمكن التزام العمل بهذا العرف في الحيض فانه
يعتبر من ابتداء السيلان وهو يكون في اليوم كثيرا فاكتفى فيه بعرف
الاستتباع واعتبر ساعات السيلان من ابتدائه حتى اتفق في اليوم
او الليلة الى ان يتم اثنان وسبعون ساعة وهي عدد ايام الثلثة
بلياليها فلو رأت الدم حين طلع نصف الشمس وانقطع في اليوم الرابع
حين طلع ما دونها كانت مستحاضة ولو رأت المعتادة بخمسة
حين طلع نصفها وانقطع في الحادي عشر حين طلع اكثرها كان حيضها
اكثر خمسة ردا الى عادتها لتجاوز الدم اكثر مدة الحيض كان ابو اسحق
الحافظ رحمه الله يقول هذا في اقل الحيض والطهر وفيما سواه اذا اخبر له

المرأة انها طهرت في الحادي عشر اخذنا بعشرة وفي العاشر بتسعة
وكذا الطهر وما كان يتعرض للساعات وعليه الفتوى واعلم ان
في الاخبار بالزمان عما يجانسه نحو سيد الايام يوم الجمعة يجب رفع
الرفع وعما يقع فيه نحو اقل الحيض ثلثة ايام يجوز النصب و
الرفع وعليه قوله تعالى الحج اشهر معلومات ولو رفع
لا بد من تقدير لامتناع كون الظرف عين المظروف اي مدة
الحيض اشهر واقل مدة الحيض ثلثة ايام وقوله وما نقص من
ذلك استحاضة على حذف المضاف اي ما نقص من اقل الحيض او
ثلثة ايام زمان استحاضة وكذا قوله والزائد استحاضة اي الزائد يد
على العشرة او اكثر الحيض زمان استحاضة **قوله وهو حجة على**
الشافعي رحمه الله في التقدير بيوم وليلة عمل فيه بانه رأى
امرأة لم تزل تحيض يوما وليلة قلنا ما ثبت تقدير الشرع
لا وجه للتعويل على الوجود مع انه يحتمل فساد الدم ولا ينضبط
ولذلك تردد اصحابه فيما اذا وجد يرى الدم اقل مما قدره
على الاطراد فقيل حيضا لان هو الوجود وقيل لا لتعبير ما يعبر
عليه قدماء المذهب لانه تحتم او في حمل الاقل على الدم الفاسد
سعة للقول بانخراق العادة المستمرة اولى ويقرب منه ما قيل
انا وافق ذلك مذهب احد من السلف معتبر والا فلا
قوله وعن ابي يوسف رحمه الله يومان والاكثر اليوم الثالث

قد بين في الجامع ان لفظ اليوم بصيغة الافراد لا يستتبع الليلة
وفاقا ولفظ اليومين بصيغة التثنية يستتبع الليلتين عندهما
خلافا لابي يوسف فالظاهر من الاتفاق المذكور في اسم الليلة
عدم دلالة هذا الكلام على دخول الليلة الثالثة في هذا التقدير
لكن دخول الليلتين ضروري وان لم يستتبعهما لفظ اليومين
كما هو قول ابي يوسف رحمه الله اذ لا يتحقق بدونهما اليومان
واكثر اليوم الثالث قطعا فيرجع هذا التقدير باقامة الاكثر
مقام الكل على وفق هذا التقدير الى ما روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
من اقل الحيض ثلثة ايام مع ما يتخللها من الليالي لكن لا ذكر لهذه ان مع
الرواية في الكتاب والذي يسبق الى فهم العارف باساليب الكلام
من تقديره انه قصد رجوع هذا المقدار الى المقدار المذكور المثبت
بالدليل سابقا اعني ثلثة ايام ولياليها واكتفى عن ذكر الليلتين
مع اليومين وذكر الليلة مع اليوم المضاف اليه الاكثر بانه اعتبر
مع كل يوم وليلة في التقدير السابق المرجوع اليه فصار لفظ
اليومين بهذه القرينة كانه اسم لهما بليلتيهما ولفظ اليوم المضاف
اليه الاكثر كانه اسم له بليلته وقد ذكر الائمة الحياض في كتاب الشفا
بان اقل الحيض عند ابي يوسف رحمه الله يومان مع ليلتيهما واكثر
اليوم الثالث مع ليلته ثم ذكر اختلافا بين المشايخ رحمهم الله في
اكثر اليوم والليلة مع انه ما فوق النصف من ساعاتهما او ثلثاهما

او ثلثة ارباعها اي ثلث عشرة او ست عشرة او ثمانية عشرة
ساعة وعن الشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله انه ما فوق ثلثة
ارباعهما اعني سبعة عشرة ساعة لئلا يسقط الربع القائم مقام
الكل في بعض الاحكام عن درجة الاعتبار ويمكن ان يحمل
عبارة الكتاب على يومين واكثر اليوم الثالث ثلثة ليالي كوامل
لاعتبارها في المقدار المرجوع اليه كذلك وعدم التنصيص هنا
على اعتبار الاكثر الا في اليوم الثالث ويراد بالاكثر حينئذ سبع
ساعات كما يكون اليوم والليلة اربعة وعشرين ساعة لا اكثر
كل يوم بحسب طوله وقصره الا ورد الاعتراض الى سبع وستين
ساعة بلا نظر الى خصوص اليوم والليلة وهذا غير الوجه
الاول بتفسير الشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله فليتأمل
قوله قلنا هذا اي جعل اقل الحيض يومين واكثر اليوم
الثالث نقص عن تقدير الشرع اياه بثلثة ايام وهو باطل
ولا ينفع اقامة الاكثر مقام الكل لان مدلول النص ثلثة ايام
حقيقة اذ هي حقيقة اللفظ والعدول عنها بلا قرينة لا يجوز
سيما في اسم العدد فلا يرد اطلاق الاشهر في قوله تعالى الحج
اشهر معلومات على الشهرين وبعض الثالث لانه مع القرينة
في لفظ الجمع وان كان اقله ثلثة لا في لفظ الثلثة والظاهر ان الاكتفاء
بالاكثر لقيامه مقام الكل في الحيض دون سائر المقدرات كاعداد

الركعات ومقادير الركوات مثلا ثم في اقل الحيض دون
الكثر في اليوم الثالث من اقله دون جميع مدته باقامة
اليومين مثلا مقام الثلثة لحكم تحقق وان الاعتذار عن الاول
بان الباعث على اقامة الاكثر مقام الكل في الحيض عدم
لزوم استمرار الدم في جميع مدته حيث لا يحصل المتنية بل يدر
تارة وينقطع اخرى وهذا الذي لا يوجد في غيره من المقدرات
ضعيف اذ لا يمكن جعل الانقطاع في اقل اليوم الثالث حيضا لا تنفاه
شرطه وهو كونه محاطا بالدمين اذ الكلام على تقدير انتفائه
ولو جعل غير حيض لم يكن كالانقطاع في مدة الحيض وبهذا يظهر
ضعف الاعتذار عن الثالث بان الانقطاع بعد اقل اليوم
كثير وبعد ما فوقها قليل فلم يعتد بالكثرة وقوعه دون ما قل علا
بظاهر النص لانه بناء على الفاسد قوله وهو حجة على الشافعي رحمه الله
في التقدم بخمسة عشر يوما تعويله في هذا التقدير على الوجود حيث
بلغ عنه ان بعض النساء تحيض هذه المدة على الاستمرار ولم يثبت
الزيادة عليها والكلام فيه كما مر في اقل الحيض واستدل الاكثر من
اصحابه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بيانا لنقصان دين النساء
تقعد احديهن شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم والمراد زمان الحيض
فلا بد ان يساوي زمان الطهر فيكون شطر شطر دهرها اي نصفه
وقد اتفقنا على ان اقل الطهر خمسة عشر يوما وان اقل الحيض لا يبلغ

اليها

208

اليها واكثره لا يعقل عليها فيلزم من ذلك ان يكون اكثر الحيض
كاقل الطهر خمسة عشر يوما حتى يتصور تساوي زمانى الطهر والحيض
فهذا الحديث حجة على من لم يقدر اكثر الحيض بشيء او قدره
بما فوق خمسة عشر كسبعة عشر فيما روي عن مالك واحمد رحمهما الله
وكذا على من لا يقدر اقل الطهر او قدره بازيد من المدة المذكورة
او انقص منها فقد حكى بعضهم في هذا الباب خلافا وان حكى الآخرون
اتفاق الكل على تقديرها وبالجملة انما يقوم حجة على من اعترف بكون
اقل الطهر هذه المدة وجعل اكثر الحيض دونها كالعشرة عندنا وقد
يقال لما ثبت تساوي زماني الطهر والحيض والشهر يشتمل عليهما غالبا
ولهذا اقيم الاشهر مقام القروء في عدة الآيسة والصغيرة كان نصفه
طهرا ونصفه حيضا كمينا ان كان كاملا وتقريبا ان كان ناقصا
فيحمل الكسر على اعتبار كل الجزء واجيب عن هذا الاستدلال اولا بمنع
ثبوت هذه الرواية فانها منكرة غير مروية عن الثقات وانما الثابت
في بيان نقصان دين النساء عبارة اخرى ذكرت في الكتب المعول عليها
وثانيا بان المراد بالشطر البعض توسعا واستكثارا للقليل كما في تعلموا
الفرايض فانها نصف العلم ذكره في المغرب وذلك للعمل عادة بناء لعدم
الحيض في اوان الصغر والاياس والحبل مع انه من دهرها وفيه بحث
لان الحكم بالقعود شطر الدهر ليس على كل واحدة من النساء بل على احديهن
فلا وجه لذكر الاياس والحبل هنا لجواز ان يكون احديهن المحكوم عليها

[الوصل ط]

بذلك غالبة عليها طول دهرها واما زمان الصغر وان كان زمانا
لا حيض عنه ولا حيض فيه فليس مرادا عند الكل مراد العرض حط حال
المراة عن حال الرجال طرا من حيث الدين عند السبب وهو لا يوجب تفاوتا
بينهما في زمان الصغر فالقرينة على ارادة زمان التكليف من دين
ظاهرة لا يخفى على ذي مسكة **قوله ثم الزايد والناقص استحاضة**
اعاد هذا الحكم لغرض الاستدلال عليه اي انما جعلنا الزايد على
العشرة والناقص عن الثلثة استحاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق
غير المقدر به في حكمه وذلك الغير هو الناقص ان كان التقدير يمنع
النقصان والزايد ان كان يمنع الزيادة وكلاهما ان كان يمنعهما ثم
لا يخفى ان تقدير اقل الحيض بثلثة ايام يمنع الزيادة والنقصان اي
ينبغي ان يكون ما فوق الثلثة وما دونها اقل الحيض لكنه يتضمن تقدير
الحيض بالايام الثلثة منع النقصان دون الزيادة اي ينبغي ان يكون
ما دونها حيضا لا ما فوقها اذ يمتنع ان يكون الشيء اقل من اقله ولا
يمتنع ان يكون اكثر منه وكذا تقدير اكثر الحيض بعشرة ايام يمنع الزيادة
والنقصان اي ينبغي ان يكون ما فوق العشرة وما دونها اكثر الحيض لكنه
يتضمن تقدير الحيض بالايام العشرة منع الزيادة دون النقصان اي
ينبغي ان يكون ما فوقها حيضا لا ما دونها اذ يمتنع ان يكون الشيء اكثر
من اكثره ولا يمتنع ان يكون اقل منه فيثبت بمقتضى التقديرين الضمنيين
المذكورين وكون التقدير الشرعي مانعا لالحاق غير به ان الناقص عن

الثلث

الثلثة والزايد على العشرة ليسا بحيض فيكونان استحاضة اذ لا
واسطة بين الحيض والاستحاضة سوى النفاس والمفروض ههنا
انتفاؤه **قوله وما تراه المراة** اشارة الى الوان الحيض ولم
يذكر فيها السواد الذي ذكره الاكثرون واشير اليه بقوله عليه السلام
دم الحيض اسود عبيط محتدم ولا التربية المذكورة في المحيط وعني
لان المحيط يمنعاها يعرف دخولها فيما ذكر اما السواد فداخل في
الحمرة لانها تشتد وتتراكم فيضرب الى السواد فيسمى حينئذ سوادا
ايضا وفسر المحتدم في الحديث بشديد الحمرة الى السواد ويشبه ان
يكون اتباع الاسودية دفعا للوهم كونه بمعنى الاسود الخالص و
قيل هو شديد الحرارة من احتدام النار وهو المناسب بها اذ الغالب
في دم الحيض حرارة شديدة لذاعة للبشرة ولا منع من ان يفهم كلا الوصفين
اللذع والميل الى السواد من احدهن احتدام النار اذ النار المحتدم
لاذعة مايلة الى السواد بمخالطة الدخان والعبيط الطري
بالجملة لم يعدوا السواد الخالص من الوان الحيض ولم يعهد رؤيته
للنساء ولو امكن لم يبعد اندراجه في الكدرة واما التربية فراجعة الى
احد الالوان المذكورة كما يظهر في تفسيرها قال في المغرب رأيت المراة
تربية بتشديد الياء وتخفيفها بغير همزة وتريبة مثل ترعية وتريئة
مثل تربعة وهي لون خفي يسير اقل من صفرة وكدرة فظاهر انه اراد
اقل من صفرة وكدرة ظاهرين بدلالة وصفها بالخفاء ولو لم يكن فيها

[يمنعاهما ط]

شوب منها لم يكن لهذه العبارة كثير معنى فهي تدخل في مطلق احدهما
وقيل انها ماخوذة من الروية باعتبار التشبه في لونها حكاه في المغرب
ايضا فهي ح لا تطرد لو كان اللفظ بالباء الموحدة التحتانية بالنسبة
الى التراب يعني التراب فكونها من الكدرة ظاهر وانما قال حتى ترى البياض
خالصا اشارة الى ان هذه الالوان في مدة الحيض الغاية زوالها برؤية
البياض الخالص المضاد لها حيض وان اختلفت مراتبها في القوة والضعف
او انتقل بعضها الاقوى الى البعض الاضعف فهو رد على الشافعي
في القول بالتمييز ومعناه عنده ان يميز زمان اللون الضعيف
ويجعل الاول حيضا والثاني استحاضة والكلام في شرايطه وتفاصيله
طويل لا يحتمله المقام مثلا لو رات المبتداة خمسة سوادا ثم استمرت
الحمرة والصفرة ط ايام السواد حيض والباقي استحاضة وعندنا عشرة
ايام منها حيض وان اشتملت على القوي والضعيف لان المعتبر في زوال
الحيض روية البياض لا زوال القوة **قوله وقال ابو يوسف رحمه الله
لا يكون الكدرة حيضا الا بعد الدم الصافي** وفي اطلاق
الدم اشعار بانه لا يشترط كون ذلك الدم في ايام وقد اختلف
المشايخ رحمهم الله في ذلك على مذهبه قال في المحيط والصحيح ما ذكره
ابو علي الدقاق رحمه الله ان ما دون خمسة عشر يوما لا يفصل
بينها وبين الدم عنده كما لا يفصل بين الدمين واغلب ما ذكر في الكتاب
اشتراط تاخرها عن الدم باقل من خمسة عشر يوما تعويلا على ما

سيأتي

سيأتي من ان طهر خمسة عشر يوما يفصل بين الدمين وفاقا فقصد به
الدم والكدرة اولى وفي الحصر المذكور دلالة على ان الكدرة التي قبل
الدم فقط والتي لا دم معها اصلا كلاهما ليس بحيض عنده وكثير من
المشايخ رحمهم الله ذكروا انه جعل الكدرة المتاخرة عن الدم حيضا لا المتقدمة
عليه وسكتوا عن حكم الكدرة التي لا دم معها اصلا في مذهبه وكانهم
جعلوها اولى بعدم كونها حيضا من الكدرة المتقدمة على الدم
لانتفاء ما يستظهر به على وجوبها من مقارنة الدم بالكلية و
لم يصرحوا بحكمها اكتفاء بظهور تلك الاولوية فانه لو كان ضمير لانه
للشان او عائدا الى الكدرة كهو كان والتذكير بتاويل ما تراه المراة
حيث عبر عنها به فيما سبق وقد استدل الاكثرون من جهة ابي يوسف رحمه الله
على هذا المدعى لان الكدرة لو كانت دما لتاخرت عن الدم الصافي اذ
الكدرة من كل مائع يخرج بعد صافيه كما يظهر بصب ما في الكوز ونحوه
من المائعات واللازم منتف بالفرض فكذا الملزوم ولما كانت مظنة
الانتقاض بالكدرة الخارجة من العرق فانها تسبق الصافي كما يظهر
بالفصد وان الكلام في الكدرة الخالصة الخالية عن شوب الحمرة ولم يعهد
خروج مثلها من العرق عند الفصد ومن تابعه عن هذا الدليل
الى ان الكدرة لو كانت من الرحم لتاخرت عن الصافي واللازم منتف
بالفرض فكذا الملزوم وما احوج بيان هذه الملازمة مع اشكالها
اذ على تقدير شهادة الحس في بعض المواضع بتقدم خروج الكدرة وفي

بعضها بتأخر يشتبه حال الرحم لانتفاء شهادة الحس وعدم فيها
وتردد الامر في نظايرها وغاية ما يخطر بالبال في توجيهها ان مواضع
تأخر الكدرة اغلبيا اذ تقدمها لا يعرف الا في العرق والحاق المشتبه
بالاغلب اولى فان قيل ان اريد بالصافي مطلقه فانتفاء اللازم
بالفرض ثم اذ المفروض عدم خروجها بعد الدم لا بعد الصافي مطلقا
وان اريد بالصافي من الدم فالملازمة ممنوعة لاحتمال خروجها من الرحم
ولا دم بينها بان يكون بقية البياض الخارج منها ثبوت المدعى على هذا
التقدير ضروري عدم كون البياض حيضا وان خرج من الرحم لا يجري الا
الكلام في صدق الملازمة المذكورة لا يقال ان اريد به الدم الصافي
فالملازمة صادقة اذ لا وجود لخروج الكدرة من الرحم بدون تأخرها
عن الدم والا لتقدمت عليه فيكون من المعروف ضرورة اختصاصه
بخروج الكدر عنه قبل الصافي لانا لا نم ان انتفاء تأخرها عن الدم
بوجود تقدمها عليه البتة لجواز ان يكون بانتفاء الدم مطلقا وقد سبق
ان الخلاف ثابت في هذه الصورة ايضا بمقتضى تقرير الكتاب ولو سلم فلا
نسلم ان تقدمها على الدم يدل على كونها من العرق اما اذا بلغ الدم
المتأخر نصاب الحيض في اوانه فظاهر لانه ح يكون من الرحم البتة فلا
يتصور دلالته على كون الكدرة المتقدمة عليه من العرق بتعاله واما
اذا لم يبلغ فلانه جعلها تبعا للدم المتأخر الخارج من العرق ليس اولى من
جعلها تبعا للبياض المتقدم الخارج من الرحم ثم ان في الكلام تعقيدا في موضعين

والمراد

والمراد انها لو كانت دما من الرحم لتأخرت عن الدم الصافي و
لا كلام في صدق الملازمة اذ شأن الرحم في خروج الكدرة عنها
بآخر كدرته عن صافيه ولا في انتفاء اللازم بالفرض وهو ظاهر
ولا في ثبوت المدعى بانتفاء الملزوم لان انتفاء اللازم لا عينا
لو لم يكن دما من الرحم فاما ان لا يكون دما اصلا بل بقية
البياض الخارج من الرحم او المثانة واما ان يكون دما لكن لا
من الرحم بل من العرق وعلى التقديرين لا يكون حيضا ومما ذكرنا
يظهر للمتأمل وجوه من الخلل في قول الكافي انها لو كانت من الرحم
عن الصافي فلما تقدمت دل على انها دم لا انه دم العرق يخرج
كدرة اولا ثم صافية **قوله جعلت ما سوى البياض الخالص**
حيضا يعني بقولها لا حتى ترين القصة البيضاء حين كانت النساء
يبعثن الكراسف اليها قال الجوهري القصة الجص لغة حجازية
وفي حديث الحائض لا تغتسل حتى ترى القصة البيضاء اي حتى تخرج
القطنة او الخرقة التي تحتشي بها كأنها قصة وتحتمل ان سببه
الرطوبة الصافية البياض بالقصة وهي شيء كالخيط الابيض يخرج
بعد انقطاع الدم كله **قوله وفم الرحم منكوس** وقع لابي يوسف رحمه الله
بمنع الملازمة التي ادعاها وقد سبق ان خلافه في صورتي تأخر
الدم وعدم الدم مطلقا ودليله ينطبق عليهما فكان من حق الدفع
الانطباق عليهما ايضا لكن يختص بالصورة الاولى وانما يندفع على

الثانية بمنع كون الكدرة واجبة الخروج بعد الصافي اذ لو ورد
على الجرة ونحوها مما الحقت به الرحم كدر يحفن وخرج من ساعته
قبل ان يتعين عن الصافي فانه يستدعي مكثا ما في المحل كخروج كدر ربما
لحفا سواء خرج من فمها المعهود او ثقب اسفلها ولا يمتنع مثل هذا
في الرحم فلا يصح دعوى امتناع خروج الكدر منها بلا صاف
قبله والحاصل منع الملازمة المذكورة بناء على هذا الاحتمال و
اما تقرير جواب الكتاب فهو ان لزوم تأخر الكدر عن الصافي
بالخروج من الرحم ممنوع فان فم الرحم في جانبها الاسفل على
خلاف الافواه المعهودة في ساير الظروف وهذا هو المعني
بانعكاسه فيخرج الكدر منها على تقدير تسفله اولا لكونه اقرب
الى الثقب ولا يخفى على العارف بفنون التوجيه ان الاعتراض
على هذا التقرير بانه يستلزم عدم كون الكدرة المتأخرة حيضا لعدم
كونها من الرحم مع ان ما ليس من الرحم ليس بحيض وفاقا غير وارد
في داب المناظرة لكن لما كان انعكاس فم الرحم واقعا وتقدم
خروج الاقرب الى الثقب ضروريا لا يجوز العقل خلافه كيف
دفع الاشكال بعد الخروج عن مضيق الجدال فقال صاحب الكافي
كان ينبغي ان يكون هذه الكدرة حيضا الا انا تركناه بالاجماع
وفيه بحث اذ مقصود المعترض ان كونها حيضا غير معقول
لا ينبغي ان يحكم به ويجمع عليه فالاعتراض في الحقيقة على الاجماع

فلا

فلا يصح دعوى الاجماع دافعة له لا يقال غرض الدافع عدم
توجه الاعتراض بمخالفة العقل على الاجماع لانه دليل سمعي و
السمع يرد كثيرا بخلاف العقل ويرجح عليه لانا نقول ذلك
اجماع جميع الامة وهو هنا ممنوع ولو سلم فالجائز ورود السمع بما
لا يعرفه العقل ولا يهتدي الى وجهه لا بما يحكم بنقيضه وكذا ضرورة
شهادة الحس بانتفائه فان السبيل في مثله تأويل السمع او تغليط
الحس وبهذا يظهر ان التمسك هنا بحديث عائشة رضي الله عنها حيث
يدل على ان الكدرة حيض في جميع الاحوال لا يجدي بل لا بد ان
يقال امكان كونها حيضا اما بمنع المقدمة القائلة بان ما ليس
من الرحم ليس بحيض لكن لم نجد فيها خلافا لاحد او بمنع لزوم
تسفل الكدرة وهو اوجه فانه لو ورد الكدر على الجرة ونحوها
من الظروف التي الحقت بها الرحم بعد الصافي ونقب اسفلها قبل
ان يرسب الكدر ويميل الى الاسفل كان خروجه بعد الصافي
ولا يمتنع ان يكون حال الرحم في خروج الفضلة الدموية المسماة
بالحيض بعد ورودها عليها بمقتضى الطبيعة كذلك وانت خبير
بانه لو صب ماء في الجرة ونحوها من فمها المعهود في هذه الصورة
سبق الكدرة خروجا فبناؤه على هذا الاحتمال يتطرق المنع الى الملا زمة
المذكورة وان لم يعتبروا انعكاس فم الرحم **قوله واما الخضرة**
عن ابي علي الدقاق رحمه الله الخضرة كالكدرة والخلاف فيهما واحد

وعنه انها حيض من غير ذكر خلاف ولا يخفى ان الاوفق بما سبق
من حديث عائشة رضي الله عنها كونها حيضا سيما عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله واختار اكثر المشايخ رحمهم الله ما ذكر في الكتاب من
التفصيل ووجهه ان اخضرار الدم غير معهود حتى انكره الشيخ ابو نصر
البلخي رحمه الله فقال حين سئل عن الخضرة كانها اكلت قصيلا وهو زرع
لم يدرك في عرف الفقهاء لكن تحول الاخلاط عن اللون الاصلي
الى غيره مما لا ينكر الا يرى ان الصفراء تتحول من الصفرة الى الخضرة
فتسمى كراثية والدم يتحول الى السواد والصفرة وقد ذكر القوم انه
يسود لغلبة السوداء او يصفر لغلبة الصفراء فلو كانت الصفراء
الغالبة عليه كراثية تخضر لا محالة وبالجملة فلما كانت الخضرة في الحيض
نادرة جدا لحمله باحتمال تغير الدم ينبغي ان لا يطلق القول باثبات
كونه حيضا او بنفيه بل يستعان فيها بدلالة الحال فان كانت المرأة
التي رأتها من ذوات الاقراء يجعل حيضا ويحمل اخضرارها على فساد
الغذاء اذ تصرف الاغذية في البدن اكثر واظهر والفقيه يعتبر
الظاهر ولا يهمه التدقيق بابداء الاسباب والمبالغة في البحث عنها
كما هو شأن الطبيب وان كانت المرأة التي رأتها كبيرة السن لا ترى
غيرها لم يجعل حيضا ويحمل الخضرة على فساد منبت لرطوبة بسبب
الكبر وضعف الهرم ويحكم باياس المرأة حتى يجب عليها الاعتداد
بالاشهر وقوله لا ترى غير الخضرة يشعر باشتراط استمرارها في عدم

كونها

كونها حيضا فان رأت الحمرة بعدها ينبغي ان يجعل حيضا فتوافق
ما اختاره في باب العدة من ان عادة رؤية الدم يبطل حكم الاياس
لكن ذكر هنالك ان عليها استئناف العدة بالحيض وهذا مشكل في
الخضرة لانه لما بني كونها حيضا برؤية الحمرة بعدها وجب ان يحسب
من العدة ولا يجب الاستئناف بل يكتفى بها ان تمت ايامها ثلث حيض
والا وجب الاتمام وسيأتي تمام هذا الكلام في ذلك المقام قوله
والحيض يسقط لا يخفى ان لفظي الاسقاط والتحريم يشعران بوجوب
الاداء والاول يشعر بعدم وجوب القضاء ايضا دون الثاني فلذا لما
التصريح بعدهما بان الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة ولا يتوهم
ان وجوب القضاء يعتمد وجوب الاداء فلا يوجد بدونه ساقط
اذ يكفي في وجوب القضاء نفس الوجوب للقطع بان القضاء يجب على الناسي
والنائم ولا اداء عليهما حيث لا اثم ان بتركه وفاقا لا يقال كون القضاء
واجبا بما يجب به الاداء عندنا يقتضي عدم انفكاك وجوب القضاء عن
وجوب الاداء لانا نقول معنى ذلك ان السبب الموضوع لايجابهما واحد
لكن ربما لا يعمل ذلك السبب في الوقت لمانع كالنوم والنسيان فلا يجب
الاداء ويعمل بعد ارتفاع المانع فيجب القضاء والخلاف في تحريم
الحيض للصلوة ايضا وكانه سكت عن ذلك اكتفاء بدلالة القياس عليه
فانه ينافي الحدث قياسا وان خالفه في بعض الاحاديث كالاستحاضة
واكتفى بذكر حرمة الصوم حيث ثبت بخلاف القياس لجواز انه مع كل حدث

سوى الحيض والنفاس ثم لفظ الاسقاط المبني عن سبق الثبوت
ظاهر عند من اوجب حقوق الله تعالى قيام الذمة وصحة
السبب وان لم يترتب عليه الفعل لمانع كما في الصبي والحائض وهو
قول القاضي ابو زيد رحمه الله ومن سلك طريقته وقال الجمهور
اثبات الوجوب بلا حكمه وهو وجوب الفعل ضرب من اللغو فلا
يجب الصلوة على الحائض اصلاً واستعمال الاسقاط بالنظر الى
صورة السبب فان لها عبرة في الشرع الا يرى ان الاجرة لا يستحق
الا باحدى ثلثة معان كما سياتي في باب الاجارات ثم يصح
الابراء عنها قبل تلك المعاني نظراً الى صورة العقد كانه ثبت
الاستحقاق ونظيره استعمال لفظ الترك بلا سبق حقيقة الاخذ
في قوله تعالى حكاية إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ **قوله**
ت لقول عائشة رضي الله عنها كانت احدينا يعني احدى الازواج
الطاهرات او احدى النساء في ذكر عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اشارة الى ان هذا كان من جهته والمتبادر منه التقرير وهو لا يكفي
في وجوب قضاء الصيام فلا بد ان يكون بامر منه وهو لكن يكفي
السكوت في عدم وجوب قضاء الصلوة اذ لو وجب لبين قضاءً
لحق التبليغ وقد جاء هذا المعنى مفسراً في رواية معاذة قالت سالت
عائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة
فقالت احرورية انت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا

نؤمر

نؤمر بقضاء الصلوة والحرورية في الاصل خوارج فارقوا
عليا رضي الله عنه من صفين بسبب التحكيم ونزلوا قرية تسمى حروراء
فنسبوا اليها وانما جعلت السائلة حرورية على النسبة الى القرية
والطائفة المخصوصة لان بعضهم اوجب قضاء الصلوة على الحائض
بخلاف الاجماع ذكره النواوي رحمه الله او لان عادتهم كانت
سؤال التعنت فقد سالها من ذلك التقبيل والتنبيه على ان الميل
الى خلاف الحكم المذكور كما يوهمه السؤال مخرج عن جماعة المسلمين
كخروج اولئك القوم وبالجملة يثبت بقول الصديقة رضي الله عنها
ان المبادرة الى التصديق بما ورد به الشرع وان لم يدرك
وجهه واجبة والتردد فيه قبل ادراك المعنى العقلي مذموم
الا ان الوقوف على دقائق الحكم يزيد طمانينة القلب ويرفع
قدره لو افق وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ولذلك
قضى العلماء الراسخون حقه لتامل في وجوب قضاء الصوم دون
الصلوة على الحائض فوجدوه موافق للمعنى اذ الحيض يصيبها كل شهر
عادة ولا يكون اقل من ثلثة ايام ولياليها يكون ستة
ايام وسبعة غالباً وربما يبلغ عشرة ايام وفي كل يوم وليلة
خمس صلوات فيكثر فوائت زمن الحيض من الصلوة فيقع الحرج في
قضائها ولا كذلك الصوم لان اقصى ما يفوت منه في السنة
عشرة ايام ويكون اقل منها غالباً وقضاء هذا القدر في السنة

الكاملة

بسبب فلا حرج في قضاء الصوم وفي جميع لفظ الصلوة وذكر الصيام
باسم الجنس في عبارة الكتاب والحديث رمز الى ما ذكرنا من كثرتها
وقلتها في زمن الحيض ثم النفاس كالحيض فيما سبق من الحكم باجماع ٤
المسلمين وذكر كثير من المشايخ انه مثله في الحكمة ايضا وكون المفارقة
بين الصلوة والصوم على الحرج في قضائها دون قضائه واعترض
بان الحرج منتف في قضائها ان كان النفاس دون يوم وليلة
فينبغي ان يجب كما في اغماء العشرة الحد لازم في قضائه ان استغرق
الشهر فينبغي ان لا يجب كما في الجنون المستغرق اجيب عن الاول
بان الغالب امتداد النفاس فوق الحيض والعبرة للغالب وعن
الثاني بان النفاس نادر الوقوع في شهر الصوم غير معدم
للاهلية مع ان اشتراط الطهارة عنه في الصوم بخلاف القياس
فلم يعتبر مسقطا لقضاء الصوم وان استغرق الشهر كالاغماء
المستغرق بخلاف الجنون فانه يعدم الاهلية وكان القياس ان
يسقط به قضاؤه مطلقا لكن عدل عنه الى الاستحسان بالفرق
بين المستغرق وغيره من جهة وجود الحرج وعدمه وقد يجاب
عنهما بان حكم النفاس ماخوذ من الحيض ولا تفصيل في الحيض فكذا في
النفاس والكل محل تامل **قوله ولقوله عليه السلام** فاني
لا احل دون عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت

عن المسجد فاني لا احل الحديث اخرجه ابو داود والمراد
بوجوه البيت ابوابها وتعديته وجهوا بكلمة عن لتضمين معنى
الصرف والفاء في فاني لتعليل توجيه البيوت عنه اذا لام
به والحديث باطلاقه المتناول للعبور واللبث حجة على الشافعي رحمه الله
في تجويزه العبور وقد تمسك فيه بقوله تعالى ولا جنبا الا
عابري سبيل قال في الامر ليس في الصلوة عبور سبيل وانما
عبور السبيل في موضعها فحمل لا تقربوا الصلوة على لا تقربوا
مواضع الصلوة بتقدير المضاف او التعبير عن المحل باسم الحال
وجعل استثناء على عابر السبيل عن المجتنبين في حكم النهي عن قرب
الصلوة اي موضعها وهو المسجد دليلا على جواز العبور الجنب
والحق به الحائض والنفساء ونحن لا نقول بمفهوم الاستثناء حتى
نترك به اطلاق الحديث ولانه انتفاء عبور السبيل في الصلوة
لجواز حمله على السفر عملا لحقيقتها المرادة في الاية البتة بدليل
نزولها فيمن شرب الخمر وام القوم فقرا اعبد ما تعبدون
ولا انتم عابدون ما اعبد بغير ذكر الغاية اعني حتى تعلموا
ما تقولون اذ العلم بما يقال يناسب الصلوة حتى لا يجري على لسانه
خطأ في القراءة كما وقع لمن نزلت فيه الاية وليس له بالمسجد كثير
مناسبة والمعنى لا تقربوا الصلوة جنبا الا مسافرين عادمين
للماء حيث يباح لكم الصلوة بالتيمم ولذلك ذكر بعده اية التيمم

ولا شبهة ان حكم سائر العادمين للماء من المرضى وغيرهم كذلك
ايضا لكن خص السفر بالذكر لكون السفر اغلب الاعذار فان قيل
الجنابة لا تبقى مع التيمم عندنا فكيف يستقيم من تيمم عن الجنب استثناء
متصلا قلنا اريد بالجنب من لم يطهر اثر حدثه الاكبر في وقت بناء
التيمم كذلك لان جنابته وان زالت في الحال تعود بعد وجدان
الماء ونقرب منه ما في الكشاف ان المراد بالجنب من لم يغتسل و
الفقه فيه ان تمتد حرمة المسجد من جهة غلظ الجنابة في المرور
واللبث سواء فيستويان في الحرمة ولا يتوهم ان المرور اخف
بل الامر بالعكس لان الغالب في امكنة متعددة والقاعد مكانا
واحدا وكون المرور اقل زمانا غير لازم بل يكون في المساجد
المتسعة كالجامع زمانا ادنى اللبث التي يحرم عند الخصم اقل من
زمان المرور قطعا **قوله لان الطواف في المسجد** بني الكلام
على ما عهد من طواف البيت داخل المسجد الحرام ما دام واكتفى بقوله
ولا يدخل المسجد دفعا لما عسى يتوهم من مقصودها سائر المشاعر
المحرمة لاداء المناسك واختصاص المسجد الحرام بكونه مطافا
البيت جواز دخولها فيه لاجل الطواف والدليل على حرمة الطواف
مطلقا وان لم يكن في المسجد قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة
وقد صح عن عائشة رضي الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا نذكر الا الحج حتى اذا جئنا سرف فطمثت فدخل علي رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم فقال هذا شيء كتبه الله على بنات آدم افعلي
ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي في البيت حتى تطهري **قوله ولا**
يأتيها زوجها اتيان المرأة وقربانها كناية عن الجماع
والاستدلال بالآية فانى يطهرن بالتخفيف وهو ظاهر والتشديد
اذ الاغتسال قبل الانقطاع لغو بالاجماع **قوله** وليس
للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن على قصد قراءته حتى
جاز ان يقرؤا البسملة تيمنا والحمد لله رب العالمين شكرا وروي
عن ابي حنيفة رحمه الله ترخيصهم في قراءة تمام الفاتحة ثناء ودعاء
قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله لا افتي بهذا والثناء مذكورة
في الدعوى وتناولها الحديث المروي في الكتاب دلالة لانها
كالحائض بلا شبهة ولفظ لا يقرأ يقرأ بكسر الهمزة على النهي و
بضمها على الاخبار المجاز عن النهي وكلاهما رواية ذكره النواوي
وروى الطحاوي والترمذي هذا الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما
من طريق اسماعيل بن عياش وطعن الترمذي فيه ورواه
الدار قطني بطريق آخر عن جابر رضي الله عنه وخالف مالك
هذا الخبر بجواز قراءة القرآن في الحيض والنفاس اذ المراد اللتين ابتليت
بهما عجزت عن ازالتهما فعذرت ورد بانها ان عجزت عن ازالتهما لم
تعجز عن تعظيم كلام الله تعالى بالكف عن قراءته فيهما مع انهما كالجنابة
بل اغلظ منها لانهما يحرمان الوطء والصوم ويسقطان الصلوة

ولا كذلك الجنابة وقد يعلل بان منعهما مع عجزهما عن تحصيل
الطهارة يؤدي الى نسيان القرآن وهجرانه المذمومين واجيب عنه
بالمنع اذ منعهما عن القراءة بحرمة القرآن في ايام قلائل مع عدم المنع
على التذكر والاخطار بالبال لا يؤدي الى الهجران والنسيان المذمومين اما
الطحاوي فزعم ان قراءة ما دون الآية لا يسمى قراءة القرآن في العرف
ولكونه لا يتأدى بها الصلوة اجماعا فلا يتناولها النهي عن قراءة شيء من
القرآن فان حمل القرآن على المجموع الشخصي وشيء منه على جزء من اجزائه فقراءة
بعض الآية قراءة شيء من القرآن حقيقة وعرفا وان لم يصدق عليها
قراءة القرآن عرفا وان حمل القرآن على المعنى الكلي وشيء منه على جزئي من
جزئياته فبعض الآية شيء منه لانه اسم للوحي المتلو الصادق على
الآية وما فوقها وما دونها فقراءته قراءة شيء من القرآن حقيقة
فيحرم وان سلم عدم كونها عرفا كذلك اذ الحقيقة احق بالاعتبار و
بهذا الطريق اكتفى ابو حنيفة رحمه الله بقراءة آية قصيرة في الصلوة و
انما لم يكتف فيها بقراءة بعض الآية للمانع الاجماع وهو منتف ههنا
فظهر بهذا ان اطلاق اي عمومه باعتبار كونه نكرة في سياق النفي
حجة على الطحاوي رحمه الله حيث يتناول كل جزء وجزئي فيتناول
ما دون الآية فان قيل سيأتي في الكتاب ما يدل على ان عدم اجزاء
قراءة الآية القصيرة في الصلوة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لكونها شبيهة
بقراءة ما دون الآية في عدم تسميتها قراءة القرآن عرفا وهذا يقتضي

ان يجوز للجنب ومن بمعناه قراءة بعض الآية بل كلها ايضا ان كانت
قصيرة قلنا لعل الفرق عندهما للعرف في وجوب القراءة وللحقيقة
في حرمتها اخذا بالاحتياط في البابين وذكر الصدر الشهيد رحمه الله
لا بأس بقراءة آية قصيرة تجري على اللسان من غير تحريم نظر قوله
وليس لهم يعني لا يجوز لغير الطاهر ان يمس جميع القرآن او سورة
منه بلا حائل ولم يتعرض لما دون السورة وقد صرح في المحيط بحرمة
مس الآية التامة والظاهر انه يريد بالتامة الاحتراز عن بعض الآية
لكن الحديث الذي رواه لا يفرق اذ القرآن فيه محمول على المعنى
الكلي والا لم يصح الاستدلال به على مس السورة والآية وقد عرفت
ان المعنى الكلي صادق على الآية وما فوقها وما دونها وانما لم يحمل
على المجموع الشخصي لانه يحرم مس القرآن على غير الطاهر لتعظيمه من جهة
كونه كلام الله تعالى والكل والبعض فيه سواء ولا يخفى ان في قوله وكذا
المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه اختصارا اي لا يأخذ درهما فيه سورة
من القرآن الا بصرته **قوله ثم الحدث والجنابة** روى الترمذي
والحاكم والدارقطني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحجبه عن
قراءة القرآن شيء ليس الجنابة ونحوه وروى الطحاوي في شرح الآثار
انه عليه السلام كان يخرج من الخلاء فيقرأ القرآن وان بعض الصحابة
اخبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه باكل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال
الجنابة فجئت اليه وقال يا رسول الله هذا اخبرني هكذا فقال عليه السلام

نعم اذا توضأت اكلت وشربت ولكني لا اصلي ولا اقرأ حتى اغتسل
وان عمر رضي الله عنه كان يكره ان يقرأ القرآن وهو جنب وان ابن
عمر وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقرآن وهما على غير وضوء وان
ابن مسعود رضي الله عنه كان يقرئ رجلا فلما انتهى الى شاطئ الفرات
كف الرجل فقال له ما لك قد احدثت قال اقرأ فجعل يقرأ وجعل
يفتح عليه وان سلمان رضي الله عنه احدث فجعل يقرأ القرآن
فقيل له اتقرأ وقد احدثت قال نعم اني لست بجنب فثبت بهذه
الروايات جواز قراءة القرآن للمحدث وحرمتها على الجنب بل الحائض
والنفساء ايضا لانهما في غلظ حدث كالجنب بل اقوى وثبت بما روي
في الكتاب واخرجه مالك في الموطأ والدارقطني من قوله عليه السلام
لعمرو بن حزم حين بعثه الى اليمن لا تمس القرآن الا طاهر منع غير
الطاهر عن مس القرآن وهو يتناول من به الحدث الاكبر والاصغر
ولا يخفى ان الوهم في بادي النظر يتحير في التسوية بين الحدثين تارة
والتفرقة بينهما اخرى اذ لو اخل الحدث الاصغر بتعظيم القرآن لكونه
حدثا لم يصح التفرقة ولو لم يخل لخفته لم يصح التسوية فاراد علماؤنا
معنى يزيل التحير ويدفع الاستبعاد ويتفرع على ما ذهبوا اليه
من وجوب المضمضة في الاغتسال دون الوضوء وتقرير ظاهر من
الكتاب وقد اقتصر فيه على ذكر الجنابة اقتصارا واكتفاء لظهور كون
الحيض والنفاس مثلها في ايجاب الاغتسال ويرد عليه انهما يفترقان

في

في الوضوء بغير اعضاء الوضوء كالعضد مثلا فينبغي ان يفترقا في
حكم المس به الا ان يلتزم الافتراق في الحكم لكنه يخالف الحديث
حيث اطلق فيه المس ولم يقيد بكونه باليد ~~باليد~~ او يجاب بان الاصل
في المس هو اليد اذ هي آلة الاخذ فجعل غيرها تابعا لها وبهذا المعنى
يظهر جواز النظر الى المصحف مع الحدثين لعدم حلولهما العين **قوله**
وغلافه ما يكون متجافيا عنه اراد بالتجافي عدم الاتصال
الكامل وبالمتصل في قوله دون ما هو متصل به كامل الاتصال
بقرينة الاطلاق والتمثيل بالجلد المشرز وذلك لان مس الخريطة
المماسة للمصحف والجلد الغير المشرز المماس له جائز بلا خلاف
مع عدم التجافي عنه حقيقة ووجود الاتصال به في الجملة وانما
الخلاف في مس جلد المشرز فجوزه الاكثرون ومنعه الآخرون
واختار المص رحمه الله مذهب المنع وقصر الصحة عليه لان المشرز
بكمال الاتصال صار كجزء منه فلا يعد حائلا ويجتنب منه احتياطا
قوله ويكره مسه بالكم جوز الجمهور مس المصحف بكم ثوبه الملبوس
لانه حائل مستقل غير تابع لليد بدليل جواز السجدة عليه لا عليها
وحرمة الصلاة بمس المرأة بها لا به والصحيح عند المص رحمه الله
عدم الجواز لان الكم تابع للابس ضرورة تبعية الملبوس للابس و
لهذا يدخل في تبعيته التابع لا يعد حائلا الا يرى ان السجدة على
النجاسة مع بسط كم ثوبه الملبوس عليها لا يجوز وان من حلف

لا يجلس على الارض فجلس عليها بثوبه الملبوس يحنث ولو كان الثوب
غير الملبوس في المسألتين كان الحكم بخلاف ما ذكروا ان الصلاة متقلدا
على النجاسة لا تجوز ولو خلعهما وبسطهما عليه وقام عليهما تجوز و
التمسك بجواز السجدة على الكم دون اليد ضعيف لجواز ان يكون
الفارق ادراك خشونة الارض في الكم دون اليد وكذا مسئلة حرمة
المصاهرة لان ثبوتها بالمس مبني على الشهوة وهي يضعف بحيلولة الكم فلا
يعتبر ومن المشايخ من جوز مس جلدها المشرز بالكم حيث تتقوى الحيلولة
باضعافهما وان كان كل منهما حائلا ضعيفا **قوله لان فيه ضرورة**
يعني باعتبار مساس الحاجة الى مراجعتها كثيرا فلا يمنع عن مسها وان
اشتملت على آيات من القرآن وكان الكم حائلا ضعيفا وهذه الضرورة
ظاهرة في اهلها لا في غيرهم وينبغي ان يجوز مس جلدها المشرز ايضا
حيث جعلت الضرورة مسقطة لاعتبار ضعف الحائل ولو اجتمع الجلد
والكم كان الجواز اظهر لكن الضرورة لا تندفع بمجرد مس الجلد اذ الحاجة
ماسة الى تقليب اوراقها ولو جوز مس مواضع البياض من اوراقها
للضرورة وان لم يكن ذلك في المصحف على الاصح لم يبعد **قوله ولا
بأس بدفع المصحف الى الصبيان** يعني وان كانوا محدثين و
انما ذكر الدفع الذي هو فعل الولي دون اخذ الصبي الذي هو
فعله لان نفي البأس يستعمل في مقام صحة التكليف والصبي غير مكلف
وانما الخلاف في ان الولي هل يكلف بان لا يدفع المصحف الى الصبي المحدث

كما

كما يكلف بان لا يسقيه الخمر ولا يلبسه الحرير ان كان ذكرا واما
حمل هذا الكلام على انه لا بأس للبالغ المحدث بدفع المصحف الى الصبيان
فغير موافق للرواية حيث اطلق شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله
حرمة المس محدثا لغرض الدفع الى الغير كالامساك ولا للدراية
اذ حرج الدافع البالغ في الامر بالطهارة ثم ولا للعبارة اذ الظاهر
عود ضميرهم الى لفظ الصبيان ولفظ الدفع يدل على الدفع المقصود
بنفي البأس عنه لكن دلالته على الدفع بصيغة الجمع تعسف
قوله لان في المنع يضيع حفظ القرآن اي في ترك الدفع
رعاية لحرمة القرآن تفويت مصلحة اعلى هي حفظه اي استظهاره
مصلحة ظ
بحيث لا يزول عن الخاطر فانه يتأتى في الصغر غالبا اذ في الكبر
يكثر النسيان **قوله واذا انقطع دم الحيض** اضافة الدم
الى الحيض يشعر بان الكلام في دم يثبت كونه حيضا **قوله** فلو لم
يثبت بان انقطع قبل ثلثة ايام ينبغي ان يحل القربان مطلقا و
قوله حتى يغتسل في غير المعتادة التي انقطع دمها قبل العادة
بدلالة قوله وان كان انقطع الدم الخ والحاصل ان انقطاع دم
الحيض ان كان بمضي الايام العشرة يحل القربان مطلقا وان كان
قبل العشرة ففي المبتدأة والمعتادة التي انقطع دمها على رأس
عادتها او بعدها قبل ان يبلغ العشرة يحل بشرط الاغتسال
او مضي ادنى وقت صلوة وفي المعتادة التي انقطع دمها قبل عادتها

يحل بشرط انقضاء ايام العادة وقال الشافعي وزفر رحمهم الله لا
يحل القربان في جميع الصور الا بالاغتسال يحل القربان في جميع الحيض
اذ التطهر محمول على الاغتسال او موقوف عليه والجمع ظاهر في العموم
ولنا ان حق الزوج في القربان ثابت قطعا وانما يمنع لمانع الاذى
بدلالة قوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض واذا
ارتفع المانع بارتفاع الدم يعود حقه لا محالة والانقطاع
بعد العشرة قطعي فيكتفى به وفيما دون العشرة يزاحمه احتمال العود
فلا بد من امر يرجحه وكل من الاغتسال ومضي ادنى وقت الصلوة
يصلح مرجحا اذ بالاول يثبت جواز الصلوة وبالثاني وجوبها و
هما من احكام الطاهرات لكن لا يكتفى بهذا المرجح في انقطاع الدم
قبل العادة اذ عوده فيها غالب وان وجد احد الامرين بشرط
انقضائها واما الاية فقرئ فيها يطهرن بالتخفيف ايضا والقراءتان
متعارضتان ضرورة اقتضاء التخفيف انقضاء الحرمة بمجرد الطهر و
اقتضاء التشديد اشتراط التطهر وتعين التوفيق باعتبار الحالين اذ
لا سبيل الى غيره فحمل قراءة التخفيف على حال انقطاع الدم لعشرة ايام
وقراءة التشديد على حال انقطاعه قبلها فوافق ما ذكرنا من المعنى و
هو ان الانقطاع في الحالة الاولى قطعي فيكتفى به لئلا يلزم تأخير
حق الزوج مع القطع بارتفاع المانع ووجود المقتضي وفي الحالة الثانية
يحتمل تعارضه احتمال العود فيحتاج الى المرجح والنص اعتبر الاغتسال

مرجحا

مرجحا لتعلقه بالصلوة التي هي من خواص الطاهرات وادراك جزء
من الوقت يسع الاغتسال والتحريمة مثله في ذلك بل اقوى فالحق به
لا يقال اعتبر في انتهاء الحرمة بالتطهر الطهر وفاقا عملا بالقراءتين
فينبغي ان يعتبر في انتهائها بالطهر التطهر ايضا عملا بهما لانا نقول
كون اعتبار الطهر مع التطهر لاجل العمل بالقراءتين ممنوع بل هو لتعليل
الحرمة بالاذى اذ لو كفى التطهر في انتهاء الحرمة لزم بقاء المعلول
مع وجود العلة ولا دليل على اعتبار التطهر مع الطهر وتعليله
بالعمل بالقراءتين باطل اذ فيه ابطال مفهوم الغاية التي في قراءة
التخفيف بالكلية مع انه حجة عند الكل فان قيل كفى دليلا على
اعتبار التطهر مع الطهر قوله تعالى على القراءتين فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله اذ لو كان المعتبر في قراءة التخفيف
هو الطهر فقط كان ينبغي ان يقال على هذه القراءة فاذا طهرن
قلنا يجوز ان يكون اعتبار التطهر بقوله تعالى فاذا تطهرن في
قراءة حتى يطهرن بالتخفيف على وجه الاستحباب وعلى وجه اللزوم
بان لا ينتهي الحرمة الا بالتطهر وان وجد الطهر لا يقال التطهر
المفهوم من قوله تعالى فاذا تطهرن عين الغاية اللازمة المشار
اليها في حتى يطهرن بقراءة التشديد فان اعتبر في قراءة التخفيف
على وجه الاستحباب في لفظ واحد على قراءتين لزم استعمال اللفظ الواحد
في معنيين مختلفين لانا نقول المراد بهذا الكلام اعني فاذا تطهرن الخ

ليس الا ايجاب الاتيان في الحال المعهود على تقدير وجوب التطهر
واما ان التطهر غاية لازمة او مستحب فيفهم بالقرينة الجارية
عند الكلام لا من نفسه ولو سلم فاللفظ متعدد حكما باعتبار القرائتين
ونظيره قوله تعالى وَهُم مِّن غَلَبِهِمْ بعد قوله غُلِبَت الرُّوم على قرائتي
المجهول والمعلوم مع ان اضافة غلبهم على احدى القرائتين الى المفعول
وعلى الاخرى الى الفاعل وهما معنيان مختلفان هذا غاية تقرير
مرام القوم في هذا المقام ولنا فيه كلام من وجوه احدها
ان التعارض المحوج الى التوفيق مشروط بالتساوي ولا شبهة
في ان حرمة القربان الى غاية الاغتسال منطوق قراءة التشديد
وانما حرمته بمجرد الطهر قبل الاغتسال مفهوم الغاية في قراءة
التخفيف وكون مفهوم الغاية وان كان معتبرا عند الكل مساويا
للمنطوق ممنوع الا يرى ان الدلالة لا تعارض العبارة مع انها
حجة عند الكل وليت شعري اي فرق بين اعتبار الطهر مع التطهر
في قراءة التشديد بدلالة تعليل الحرمة بالاذى واعتبار التطهر مع
الطهر في قرائتي التخفيف بدلالة قراءة التشديد سيما مع قوله تعالى
فاذا تطهرن من جانب الاول دون الثاني وثانيها ان الاغتسال
الذي هو فعل العبد اختياري ووجوب الصلوة التي هو حكم من الشارع
بادراك جزء من الوقت لو صلى من حين الانقطاع الدم مستند
الى فعل الطبيعة فالحاق معنى ادنى وقت الصلوة بالاغتسال من

جهة الاشتراك في ترجيح جانب الانقطاع ان كان قياسا لم يصح حيث
يعارضه النص الدال على حرمة القربان قبل الاغتسال وان كان
دلالة واجيب بانه يفهم كون اعتبار الاغتسال في النص لهذا المعنى
لغة من غير حاجة الى الاجتهاد وفيه منع ظاهر وثالثها ان
احتياج الانقطاع الى مرجح لاحتمال الدرور لو ثبت في المبتداة
ففي المعتادة المنقطعة الدم على راس العادة غير معلوم
اذ الغالب حفظ العادة والدرور موهوم ولا عبرة بالموهوم
في مقابلة المظنون والا لما يقع احد الامرين المذكورين ايضا
فانه لا يقطع احتمال الدرور بالكلية بل غايته افادة غلبة
الظن والمشروط هو الظن لا غلبته **قوله لان الصلوة صارت
دينا في ذمتها** اي ثبت نفس وجوبها حيث يكفي فيه ادراك
جزء من الوقت يسع الاغتسال والتحريمة وان لم يوجد القدرة
على الاداء بدليل وجوبها على النائم في جميع الوقت ضرورة
وجوب القضاء عليه وان لم يقدر على الاداء اصلا وقوله فتطهرت
كما تفريع على صيرورة الصلوة دينا في ذمتها لا بيان وجوب الصلوة
عليها مبني على طهارتها اذ لا وجوب على الحائض فبناء طهارتها
على وجوب الصلوة عليها يؤدي الى الدور لانا نقول يشترط في
وجوب الصلوة عليها طهارة ما حاصلة بمجرد ما انقطاع الدم
وفي حل القربان طهارة اكمل من الطهارة المشروطة في وجوب

الصلوة بان يعتبر ان بالانقطاع شيء من احكام الطاهرات اخذاً
بالاحتياط في البابين فالطهارة المتفرعة على وجوب الصلوة
غير الطهارة المشروطة فلا دور او نقول المبتني على وجوب الصلوة
العلم بطهارتها لا نفس طهارتها المبتني عليها وجوب الصلوة
فلا دور ومعنى فطهرت حينئذ فطهرت طهارتها وذلك لان
بمجرد انقطاع الدم لا يعلم طهارتها لاحتمال العود وما لم يعلم طهارتها
لا يحل الاقدام على قربانها فاذا وجب بالشرع عليها الصلوة علم
انها طاهرة بحكم الشرع فحل قربانها حينئذ والله اعلم قوله فوق
الثلث يشعر بانه لو انقطع قبل الثلث لا يشترط التربص الى مضي
عادتها ولا يلتفت الى كون الغالب حفظ الغالب في محلهما
قوله وان اغتسلت اقتصر على ذكر الاغتسال ولم يقل او مضت
عليها ادنى وقت الصلوة اكتفاء لجعل مضي ادنى وقت الصلوة
كالاغتسال فيما مضى قوله وان انقطع الدم لعشرة ايام تعريف
اللام للعهد اشارة الى دم الحيض المذكور سابقا وانقطاعه لازم
بمضي الايام العشرة لكنه ما اكتفى بهذا اللزوم ولم يقل وان مضت
عشرة ايام بل صرح باللازم اعتناء ببيان ما هو مناط الحكم و
رعاية للتناسب حيث اعتبر انقطاع دم الحيض في الكلام السابق
فالاعتراض بان انقطاع الدم هنا غير لازم لجواز القربان غير
وارد حتى يرفع بانه لم يذكرها للزومه بل ذكر على فوق العادة

اوفي

في مقابلة قوله واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام كيف
ومقتضى المقابلة ان يعتبر ههنا انقطاع دم الحيض اذ هو المعتبر
هناك لا انقطاع مطلق الدم والكلام في حل وطيها قبل الغسل
كما في وان اغتسلت قوله للنهي في قراءة التشديد يعني نظرا الى
ظاهر اطلاقه فانه وان لم يعتبر دفعا للتناقض يورث الشبهة
المقتضية لعدم الاستحباب والطهر اذا تخلل بين الدمين روى
محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان الطهر المتخلل بالدمين ان كان
مهما في مدة الحيض الى عشرة ايام يعتبر دما الا يبقى على حكم الطهر
مثلا لو رات المبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما بل ساعة
وعشرة ايام الا ساعتين وساعتين عة فالكل حيض ولو رات حيضا ط
يوما طهرا وسبعة دما ويوما طهرا بل ساعة وعشرة الا ساعة و
ساعة فلا حيض قال ابو يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة رحمهما الله
ان الطهر الذي بين الدمين ان كان خمسة عشر يوما يعتبر
كله طهرا وان كان دونها اجري فيه حكم الدم وجوز ان يكون
ختم الحيض او بدايته او كلاهما بالطهر فالختم في المبتداة والمعتدا دة
والبداية وكلاهما في المعتادة فقط ولا يتصوران يكون كلاهما
بالدم الا اذا كان الطهر مع الدمين عشرة او اقل من العشرة لا متناع
كون الحيض اكثر منها مثلا لو رات المبتداة يوما دما والمعتادة
بعشرة اول يوم من عشرتها ثم رات اربعة عشر طهرا ثم يوما

دما فالعشرة المبتدأة بالدم المختتمة بالطهر حيضها ولو رأت
المعتادة قبلها في آخرها دما وطهرت بعدها فالعشرة المختتمة بالطهر
المختتمة بالدم حيضها ولو طهرت هذه المعتادة في عشرتها ورأت
قبلها وبعدها دما فعشرتها التي كلها طهر صوت حيضها واعلم ان
صاحب زاد الفقهاء والشيخ ابا النصر المعروف بالاقطع وغيرهما ذهبوا على
ان قول القدوري والطهر اذا تخلل الخ اشارة الى مذهب ابي يوسف رحمه الله
وذكر الزاهدي بانه في هذه الحيض بآياه وكانهم حملوها على وانه
اي غير زمان الصغر والاياس لكن هذا عدول عن الظاهر واعتبار
الشرع معزول عنه اذ لا يخفى على احد ان الكلام على تقدير امكان
الحيض وايضا شرط عنده عدم كون الطهر خمسة عشر يوما ولا
تعرض له في هذا الكلام فالصواب جعله اشارة الى رواية محمد رحمه الله
وحمل مدة الحيض على المعنى المشهور كما في الكتاب وحينئذ يكون مدة الحيض
حالا عن الدمين اذ كونهما في مدة الحيض يستلزم كون الطهر المحاط
بهما ايضا كذلك ولو جعل ظرفا للطهر او التخلل او حالا عن ضمير تخلل
لم تظهر الدلالة على المقصود اذ لا يلزم من كون الطهر المتخلل بين
الدمين او كون تخلله بينهما في مدة الحيض كونهما في هذه المدة ايضا
فليتأمل قوله ووجهه ان استيعاب الدم استدل على ما روى
محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رضي الله عنه بانه لا بد من الدم اي دون
في ثبوت الحيض قطعا بل هو نفسه لكن لا يشترط استمراره في جميع المدة

بالاجماع

بالاجماع ويوجد الحيض بدونه في الجملة بلا خلاف اذ الفترات
المعهودة بين دفعات الدم يجعل في معنى الدم وتحسب من الحيض
عند الكل دفعا للحرج واذا كان كذلك ينبغي ان يعتبر في وجود
الدم اي دون في اول المدة وآخرها قياسا على النصاب فان
وجوده بجميع اجزائه اعني كماله معتبر في وجوب الزكوة قطعا لكن لا
يشترط استمراره في جميع الحول نظرا للتيسير اكتفي بوجوده في طرفي
الحول وهذا الدليل لا ينتهض حجة على زفر رحمه الله اذ لا بد في
وجوب الزكوة من كمال النصاب في جميع الحول عنده لا يقال لا
نزاع في الفترة المعهودة وانما الكلام في الانقطاع الزائد عليها
وهو بانقطاع النصاب اشبه اذ في نقصانه بقاء شيء منه ولا
معنى لانقطاع الدم ههنا سوى ان لا يبقى اثره اصلا ولا بقاء
شيء من الدم في انقطاعه اذ الكلام على هذا التقدير فكما لا يثبت
وجوب الزكوة بوجود النصاب في طرفي الحول اذا انقطع في
اثنائه ينبغي ان لا يثبت حكم الحيض بوجود الدم في المدة اذا
انقطع في اثنائها لانا نقول عدم النزاع في الفترة المعهودة
لا يضرنا اذ به يثبت وجود الحيض بدون الدم في الجملة وهو
مما يبتني عليه القياس المذكور كما تبين واما قياس انقطاع الدم
اذا جاوز المعهودة على انقطاع النصاب فانما يفيد لو كان الا انقطاع
المعهود في الدم مضبوطا حتى يعلم الزائد عليه وليس كذلك

ولو سلّم فلا يتوجه على المجتهد لزام ترك القياس الذي شهد
قلبه بقياس او يعارضه عليها من غير صحة فان قيل حسب ان
هذا الدليل يقتضي اعتبار وجود الدم في مدة الحيض لكن للحيض
مدتان فلم لم يشترط وجوده في طرفي الاقل واكتفى بوجوده
في طرفي الاكثر مع ان الاقل اشبه بالنصاب من حيث كون التقدير
بكل منهما يمنع النقصان دون الزيادة قلنا لعل السبب في ذلك
ان مبنى الحيض على الامكان فحيث امكن اثباته باعتبار وجود
الدم في طرفي اكثر المدتين لا يصار الى نفيه بانتفائه في طرفي
اقلهما وانما قال فيعتبر اوله واخره بتذكير الضميرين مع عود هما
الى المدة لتأويلهما بالوقت **قوله وهو كله كالدم المتوالي**
هذا في طهر عشرة ايام وما دونها ظاهر لا فيما فوقها اذ لا
يظهر نسبة في جعله دما والا لكان استحاضة فيترتب عليه
احكام الاستحاضة وليس كذلك **قوله وتمامه يعرف في**
كتاب الحيض مسئلة فصل الطهر المتخلل بين الدمين من مهمات
هذا الباب وقد اجمل بيانها في الكتاب فلا علينا ان نأتي فيه
ببعض التفصيل ولا نبالي بالاطناب فالمراد بالطهر ههنا النقاء و
انعدام الدم لا الطهر المقابل للحيض وتفصيله ان يبقى على حكم النقاء
ولا يعتبر دما على تقدير ابقائه على حكم النقاء بعينه حال كون كل من
الدمين على حاله وعلى تقدير اعتباره دما يجمع بين الدمين المحيطين به

ويجعل

ويجعل الكل حيضا فيكون بدايته وختمه بالدم الا عند ابي يوسف
رحمه الله فانه لم يلزم ذلك كما اشير اليه ويروى مثله عن
ابن المبارك رحمه الله كما سيأتي اذا مهد هذا فنقول اتفق
اصحابنا رحمهم الله ان الطهر المحفوف بين الدمين ان كان دون
ثلثة ايام لا يفصل مطلقا وان كان خمسة عشر يوما يفصل مطلقا
واختلفوا فيما اذا بلغ ثلثة ولم يبلغ خمسة عشر على اقوال الاول انه
يفصل مطلقا لان دم الثلثة لا يجعل طهرا فطهرها ايضا لا يجعل دما
وهو قول الحسن رحمه الله ورواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه الثاني
انه لا يفصل لانه طهر فاسد فلا يعطى له حكم الصحة كالدم الفاسد وهو
قول ابي يوسف رحمه الله وهو روايته عن ابي حنيفة رحمه الله و
قدمه الثالث انه لا يفصل ان كان الدمان المحيطان به في مدة الحيض
وهو رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله وقد مر بدليله الرابع انه لا
يفصل ان بلغ الدم نصاب الحيض في مدته اذ ما لا يصلح ان يكون حيضا
في نفسه لا يمكن ان يستتبع غيره في جعله حيضا وهو قول ابن المبارك
ورواية عن ابي حنيفة وقول زفر رحمهما الله فالطهر الغير الفاصل في
هذا القول يكون سبعة ايام او دونها مجتمعا بان ترى المبتداة يومين
دما وسبعة طهرا ويوما دما او متفرقا بان ترى يوما دما و
ثلثة طهرا ويوما دما واربعة طهرا ويوما دما والزايد على سبعة
ايام وذكر في الخصايل ان هذا قول زفر رحمه الله والمشروط في قول

ابن المبارك ورواه عن ابي حنيفة رحمه الله ان يكون الدم
نصابا بالحيض حتى لا يفصل سواء كان نصابا في مدته او لا فهو لا يزيد
على ابي يوسف رحمه الله في عدم الفصل الا بسوى هذا القدر من الاشتراط
فلو رأت يوما دما واربعة عشر طهرا ويومين دما فلا يفصل
الطهر عندهما وانما يظهر الخلاف بينهما فيما اذا كان الدم دون الثلثة
بان رأت مثلا يوما دما واربعة عشر ويوما الخامس او السادس فقال
محمد رحمه الله وهو ان الطهر ان كان مغلوبا بالدم في مدة الحيض جعله
او كما لم يفصل وان كان غالبا عليه فصل اذ الحكم للغالب فمغلوبيته
به حقيقة على تقدير كونه اقل منه وكما على تقدير مساواته له اذ
الدم يقتضي الحرمة والطهر الحل والحرمة راجحة على الحل ابدا ولهذا
لا يجوز التحري في الاواني اذا كانت الغلبة للنجاسة او تساويا وان
قيل بان الطهر يقتضي الصوم والصلوة وحرمة تركهما فلا بد من ترجيح جهة
الحرمة ابتداء على جهة الوجوب وحرمة الترك المبنية عليها حتى يتم
الدليل ويمكن بيانه بمسئلة التحري اذا ضاق الوقت ولم يوجد ماء
آخر للوضوء كما يظهر بادنى تامل وهذا التفصيل في الطهر المعتبر وهو طهر
ثلثة ايام فصاعدا اذ ما دونه لا يفصل مطلقا كما سبق في تحرير محل النزاع
فلو رأت ساعة دما وثلثة ايام الا ساعتين طهرا وساعة دما او
يوما دما ويومين طهرا ويوما دما لم يفصل الطهر وان غلب الدم في
الاول لانه غير معتبر ولو رأت يوما وثلثة ويوما فصل لانه معتبر غالب

ولو رأت يوما وثلثة ويومين لم يفصل لانه وان كان معتبرا
مساويا للدم وكذا لو رأت يومين وثلثة ويومين لانه اقل
وهكذا ينظر الى حال الدم والطهر في المساواة وغلبة الدم
على الطهر والعكس فيحكم بالفصل على التقدير الآخر وتقدمه
على التقديرين الاولين ولو اصبح طهران معتبران يحيط بكل
منهما دمان لا يعتبر عليه الطهرين على الدماء بالجمع بينهما في هذا
القول اتفاقا لتميز كل منهما عن الآخر بتخلل الدم ومبنى الحيض
على الامكان فلا وجه للاحتيال لحذفه بل يجعل احد الطرفين
المساوي للدمين المحيطين به دما هل يتعدى حكمه الى
الطهر الآخر قال ابو زيد الكبير البخاري يتعدى وقال
ابو سهل الغزالي لا يتعدى مثلا لو رأت المبتداة يومين
دما وثلثة طهرا ويوما دما وثلثة طهرا ويوما دما فالعشرة
حيض عند ابي زيد لان الطهر الاول لما جعل دما لمساواته
الدمين صار كانها رأت ستة وثلثة ويوما وعند ابي سهل
حيضها الستة المتقدمة لا الاربعة المتأخرة اذ مغلوبية
الطهر الاول اثرت فيه ضرورة ولا ضرورة في تعدية اثرها
الى الطهر الثاني وكذلك لم يجمع بين الطهرين ولزيد من جهة
ابي زيد ان مبنى الحيض على الامكان فلا يلزم من انتفاء ضرورة
التعدية انتفاء الحيض بل يكتفي في ثبوته امكانها وعدم الجمع بين

طهرين بصورة كل منهما عن الآخر وانشاء الحيض على الامكان
لا لعدم ضرورة الجمع فان استمر الدم الاخير في هذه الصورة
فعند ابي زيد يضم اول يوم من الاستمرار الى التسعة السابقة
عليه ويجعل العشرة حيضا وعند ابي سهل حيضها للستة المتقدمة
كان قبل الاستمرار ولو رأت يوما دما وثلثة طهرا ويوما
دما وثلثة طهرا ويومين دما فهو على ما ذكر من الخلاف
في ان العشرة حيض والستة المتأخرة فقط فان استمر الدم
الاخير في هذه الصورة فحيضها عشرة عندهما لكن يجر من اول
الاستمرار يومان الى الثمانية السابقة عليه عند ابي زيد
وستة الى الاربعة التي بعد الطهر الاول عند ابي سهل ولو
رأت يوما دما وثلثة طهرا ويومين دما وثلثة طهرا
ويوما فهو ايضا على هذا الخلاف اذ دم اليومين يعتبر
مع الطهر السابق حيث وجد معه من لم يزاحمه غيره فيجعل
دما يصير الستة الاولى حيضا فان تعدى حكمه الى الطهر
الثاني يكون العشرة حيضا والا اقتصر الحيض على تلك الستة
ويمكن ان يعلل جعل العشرة دما بانه لا حجر من اعتبار دم اليومين
على الطهرين ايضا فتغلب كل منهما الدم حينئذ لانا نقول لا
عبرة بهذه الاحتمال لان مبنى الحيض على الامكان وبالجملة لو ثبت
هذه المقدمة اعني ابتناء الحيض على الامكان كان الظاهر

في

226

في هذه الخلافية مع ابي زيد فان استمر الدم الاخير
في هذه الصورة كان الخلاف فيها كما في الصورة الاولى من
غير تفاوت ثم نفصل ما اجمل في المقدمة من النظر الى كل
من الدمين على حياله عند بقاء النقاء على حياله ان لم يبلغ
شيء منهما نصاب الحيض كانا استحاضة وان بلغه احدهما فقط
اما الاول او الثاني كان هو الحيض والآخر استحاضة وان
بلغه كل واحد منهما كانا حيضين في قول ابي يوسف رحمه الله
اذ الفاصل عنده طهر كامل البتة وفي قول غيره يفصل الناقص
ايضا وحينئذ يجعل الاول حيضا لامتناع جعلهما حيضين
ورجحان الاول بالتقدم ووجوده حين لا مزاحم له وليوضح
ذلك في قول محمد رحمه الله حتى نقاس غيره عليه فلو رأت المبتدأة
يوما دما وثلثة طهرا ويوما دما فالدمان استحاضة ولو
رأت ثلثة وخمسة ويوما او بالعكس فالثلثة هي الحيض و
دم اليوم استحاضة ولو رأت ثلثة وستة فالثلثة الاولى
هي الحيض والاخيرة استحاضة ولا يتوهم ان الطهر في هذه
الصورة تساوي الدم اذ كل منهما ستة فلا يكون من صور
الفصل لانا اشرنا الى ان المعتبر هو الغلبة في هذه الحيض
والطهر فيها غالب فانه قبل لم يبلغ دم الايام الثلثة
المتقدمة نصاب الحيض اذ دم اليوم الثالث منها واقع في

العشرة فيكون من جملة ما يغلبه الطهر فلا بد ان
يجعل طهرًا حكمًا لما قلتم من ان الحكم للغالب ويتم عليه جعل
الطهر المغلوب بالتعدد دمًا قلنا دم اليوم الثالث
يعتبر مع دم اليومين السابقين لانه وجد معه قبل ان
يأتي الطهر الغالب ويجعله في حكم الطهر والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب وتم بعون الملك
الوهاب والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام
على نبيه خير الانام وعلى آله واصحابه
الكرام وسلم تسليمًا دائمًا ابدًا
الى يوم الدين
تم

علي

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı | Esad Ef.
Yeni Kayıt No |
Eski Kayıt No | 792